

ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والنسيهات

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

وبتحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

ووكيل كلية أصول الدين

القسم الثالث

الطبعة الثانية



دار المغارف بمصر

الإشارات والنبيها

لأبي علي بن سينا

ذخائر العرب

٢٢

الإشارات والنسيبها

لأبي علي بن سينا

مع شرح

نصير الدين الطوسي

وبتحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر

ووكيل كلية أصول الدين

القسم الثالث

الطبعة الثانية



دار المغارف بمصر

الإلهيات

النمط الرابع

في الوجود وعقله *

الفصل الأول

تنبيه

(١) اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .
وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه

* . . . الوجود ههنا هو المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك . والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ، بل إنما يكون عارضاً ؛ فإذاً هو معلول مستند إلى علة ؛ ولذلك قال الشيخ ، [في الوجود وعقله] .

(١) أقول : يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه ، وهم المشبهة ، ومن يجرى مجراهم ، ممن يدعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً ، حكمها على المحسوسات .

فقوله : [إن الموجود هو المحسوس] .

المحسوسات ، قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك
 الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان : فإنكما
 لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ،
 فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس .
 أولاً يكون .

فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش
 من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .
 وإن كان محسوساً ، فله لا محالة ، وضع ، وأين ، ومقدار
 معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل
 إلا كذلك .

قضية :

وقوله : [وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال] .
 كعكس نقيض لها :
 والجوهر ههنا هو الذات .
 وإنما قال [بجوهره]
 لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله ، لا بذاته .
 وقوله :

[وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو
 فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود] .
 إيضاح لما سبق ؛ وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان ، أو وضع ، بذاته ، وهو :
 إما جسم ، أو جسماني . وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً .
 والشيخ نبه على فساد قولهم ؛ بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ،
بشيء من هذه الأحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم
يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

فإذن الإنسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث
حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل
معقول صرف .

وكذلك الحال في كل كلي *

هي عامة أو خاصة ، بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة ؛ من الأبن ، والوضع ،
والكم ، والكيف ، مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذي هو جزء من زيد
أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ؛ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛
فإنه من حيث هو هكذا ؛ موجود في الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً .
ثم إن كان محسوساً ، وجب أن يكون الإحساس به ، مع لواحق معينة ؛ كأي شيء ما ،
ووضع ما ، متعينين ؛ وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأبن ،
وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه ، مشتركاً فيه ، هذا خلف .

وإن لم يكن محسوساً ، فههنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول .
واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، غير الإنسان الواحد .
فإن معنى الأول : هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة ، لا من حيث هو حيوان ،
أو ناطق ، أو واحد ، أو غير ذلك .

ومعنى الثاني : هو الإنسان المقترن بالوحدة .

والأول مشترك فيه .

والثاني غير مشترك فيه .

ولذلك فسر الشيخ قوله : [من حيث هو واحد الحقيقة] .

بقوله :

[بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة] .

الفصل الثاني

وهم وتنبيه

(١) ولعل قارئاً منهم يقول : إن الإنسان مثلاً ، إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء ، من يد ، وعين ، وحاجب ، وغير ذلك ؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوس .

فننبه ونقول له : إن الحال في كل عضو كلي ، مما ذكرته ، أو تركته ، كالحال في الإنسان نفسه .

وباقى ألفاظ الكتاب ظاهرة .

واعترض بعض المعترضين : على هذا البيان : بأن الإنسان : موجود في العقل لا في الخارج ، والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس .
وينحل الاعتراض : بالفرق بين طبيعة الإنسان ، التي يعرض لها الاشتراك وعدمه ، وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك ؛ فإن الأول يوجد في الخارج والعقل ، والثاني يوجد في العقل فقط ، على ما مرت الإشارة إليهما .

(١) أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم في الإنسان المعقول ، تجريده من الوضع ، والكم .

والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ، ذوات أقدار متباينة الأوضاع ، على ما يتخيل منه ويحس به .

والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان ؛ لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود ، بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، في كونه طبيعة معقولة غير محسوسة ، كالحال في الإنسان نفسه .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس ،
 لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ، ولكان العقل ، الذى
 هو الحكم الحق ، يدخل في الوهم .
 ومن بعد هذه الأصول ، فليس شىء من العشق ، والخجل ،
 والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل في الحس
 والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ؛ فما ظنك بموجودات ، إن
 كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟

(١) أقول : لما نبه على أن فى كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ،
 لم يقتصر على ذلك ، بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ،
 وكذلك الوهم ، وعلى أن العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والموهوم ،
 ليس بموهوم ، فضلاً عن أن يكون محسوساً .
 ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ، ولا موهومة ، وهى طبائع الأمور
 المدركة بالوهم ، كالعشق ، والخجل ، وغيرهما ؛ فإن أشخاصها مدركة بالوهم ، وإن لم
 تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فليست مدركة بأحدهما أصلاً .
 وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما ، هذه ؛ فإن ثبت وجود أشياء
 خارجة عن هذه المراتب بالذات ، فهى أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية ، التي هو بها حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه .
فكيف ما يذال به كل حق وجوده ؟ *

(١) أقول : الحق ههنا اسم فاعل ، في صيغة المصدر ، كالعدل ، والمراد به ذو الحقيقة .

وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان :

منها الوجود في الأعيان مطلقاً .

ومنها الوجود الدائم .

ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج : إذا كان مطابقاً للواقع ، فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر ، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه .

والمراد ههنا هو المعنى الأول .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس ، إنما كان هو إثبات مبدأ للوجود غير محسوس .

فلما بين أن كل موجود في الأعيان ، فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها ، حق ، أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة ، التي هو بها غير قابل للإشارة الحسية ، صرح بالمقصود وهو :

أن المبدأ الأول الذي يعطى كل ذي حقيقة ، تحققه وثبوته ، كيف لا يكون كذلك ؟

وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ، ولذلك سماه « تذنيباً » .

والفاضل الشارح : ظن أنه ألحق المبدأ الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل ،

فحكم بأن البيان إقناعي .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولاً في وجوده ، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً ؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذي هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وليس كذلك ؛ فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو مُحَقَّقُ كل حقيقة ، عن حكم يثبت على كل حقيقة .
(١) أقول : يريد أن يشير إلى العلل ، وهي :

إما علل لماهية الشئ .

أو علل لوجوده .

والأولى تنقسم :

إلى ما يكون به الشئ بالقوة ، وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشئ بالفعل ، وهو الصورة .

والثانية تنقسم :

إلى ما يكون علة بمقارنة الذات .

أو بمباينتها .

والأول هو الموضوع .

والثاني ينقسم :

إلى ما يكون علة للإيجاد نفسه ، بأن يكون به الإيجاد .

وإلى ما يكون علة علة للإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله .

والأول : هو الفاعل .

وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ،
ليست هي علة تقوم مثلثيته ، وتكون جزءاً من حدها ، وتلك هي
العلة الفاعلية ، أو الغائية التي هي علة فاعلية لعلة الفاعلية *

والثاني : هو الغاية .

والمادة والموضوع ليستا من العلل الموجبة ، بخلاف الباقية .
والجنس والفصل ، وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ، ليسا من العلل ؛ لأن كل واحد
منهما ، ومن النوع ، مقول على الباقيين بأنه هو ؛ والعلل والمعلولات لا تكون كذلك .
وإذا تبين ذلك ، فقول الشيخ :

[الشئ قد يكون معلولاً . . . إلى قوله : كأنهما علتاه المادية والصورية] .

إشارة إلى علل الماهية .

وإنما قال : [كأنهما علتاه] .

ولم يقل : [هما علتاه] .

لأن المثلث لا مادة له ولا صورة ؛ فإنه كم ، والمادة والصورة يكونان للأجسام المركبة .
وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي تكونه المادة للصورة ؛ والخط ليس
بصورة له ؛ لأن نهاية المادة لا تكون صورة فيها .

وليسا بجنس وفصل للمثلث ؛ لأنهما ليسا بمقولين عليه ، ولا هو عليهما ، بل هما جزآن
له في الوجود ، ولذلك شبههما بالمادة والصورة ، لا بالجنس والفصل .
وقوله :

[وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى . . . إلى آخره] :

إشارة إلى علل الوجود .

ولما اقتصر على الفاعل والغاية ، لحصول مقصوده ههنا بهما ، ولم يذكر الموضوع ،
أورد لفظة : [قد] .

في قوله : [فقد يتعلق بعلة أخرى] .

الفصل السادس

تنبيه

(١) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشكك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان ، أم ليس بوجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود .

الفصل السابع

إشارة

[١] العلة الموجدة للشيء الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها ؛ فى الوجود ، وهى علة الجمع بينها .

وأشار بعد قوله : [وتلك هى الفاعلية] .

بقوله . [والغائية] .

إلى أن الغائية لا تنفيذ وجود المعلول بالذات ، بل تنفيذ فاعلية الفاعل ، فهى علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

(١) أقول : يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده فى الأعيان ، كما أشار إلى ذلك فى المنطق ، لكن الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية . وبين علل يفتقر الشيء إليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل ، كالمادة والصورة ؛ ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما .

وكان الغرض هناك هو الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء فى تحقق ذاته فى العقل ، وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، وبين سائر العلل ، أعنى العال الأربع المذكورة .

[١] أقول : لما ذكر العلل ، وفرق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، وكان هذا النمط

والعلة الغائية - التي لأجلها الشيء - علةٌ بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلولة لها في وجودها ؛ فإن العلة الفاعلية علة

مشتملا على البحث عن علل الوجود ، أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ، بسائر العلل ، وكيفية تعلق إحداها بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم :

إلى ما لا مادة له ولا صورة .

وإلى ما له مادة وصورة .

والقسم الأول ينقسم :

إلى ما يوجد في موضوع .

وإلى ما لا يوجد فيه .

والأول : يحتاج في وجوده إلى علة توجده ، وإلى موضوع يقبله .

والثاني : يحتاج إلى علة توجده فقط .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ؛ إذ لم يكن له علل ماهية .

والقسم الثاني : هو المعلول المركب من المادة والصورة .

والشيخ خص البحث به بقوله :

[العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية] .

والعلة الموحدة في هذا القسم تكون علة :

إما للصورة وحدها .

أو للصورة والمادة معاً .

مثال الأول : النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته ، وإليه أشار بقوله :

[. . . علة لبعض تلك العلل ، كالصورة] .

ومثال الثاني .. الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً ، وإليه

أشار بقوله :

[. . . أو لجميعها] .

وعلى التقديرين إنما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموحدة ، فتكون هي علة

ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ، وليست
علة لعليتها ولا لمعناها .

للجمع بين المادة والصورة ، أعنى التركيب ، فتكون لذلك علة للمركب ، وإلى ذلك
أشار بقوله :

[وهي علة الجمع بينهما] .

وقوله :

[والعلة الغائية التي لأجلها الشيء ، علة بما هيته ومعناها لعلية الفاعلية ؛
ومعلولة لها في وجودها ، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل ؛ وليست علة لعليتها ولا لمعناها] .
إشارة إلى ماهية الغاية ومعناها ، أعنى كونها شيئاً ما غير وجودها .
والمعلولات تنقسم :

إلى مبدع .

وإلى محدث .

على ما سيأتى بيانه .

والغاية في القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيته ووجودها معاً .
وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه ، وإن كانت متقدمة بماهيته عايه .
والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها .

فإذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة ، بل ربما يكون معلولاً للمعاول لها بوجه ،
والعلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة ، وعِلِّيَّتُها تكون أن تجعل الفاعل فاعلاً بالفعل ،
فهى علة لفاعلية الفاعل ، والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة .
فماهيته الغاية تكون علة لعلة وجودها ، لا مطلقاً ، بل على بعض الوجوه ، فلا يازم من
ذلك دور .

وقول الشيخ ظاهر .

وإنما قيد الغاية بقوله :

[إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل] .

الفصل الثامن

إشارة

(١) إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة
كل وجود في الوجود *

ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني .

واعترض الفاضل الشارح : بأنهم :

[يشبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ،
فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة في أذهانها ، ولا أن يقال :
إنها موجودة في الخارج ؛ لأن وجودها متوقف على وجود المعاولات ، فإن
تلك الغايات غير موجودة ، وغير الموجود لا يكون علة للموجود .
ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات] .

والجواب : أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأيّسٍ مثلاً ، لا يتحرك الجسم إلى
حصول ذلك الشيء ، فكون ذلك الشيء مقتضاهما ، أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء
لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل ، فهو العلة الغائية لفعالها .

(١) أقول : العلة الأولى لا يمكن أن تكون :

صورةً ؛ لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .

ولا مادةً ، لوجوب تقدم الفاعل عليها :

إما بالإطلاق .

وإما في صيرورتها مادة بالفعل .

ولا غايةً ؛ لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب .

فإذن ، إن كان في الوجود علة أولى ، فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل

صورة أو مادة هما علتان لتحقيق أي معلول كائن في الوجود .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه . أو لا يكون .
فإن وجب فهو الحق بذاته ، الواجب الوجود من ذاته ، وهو القيوم .
وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما
فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثل شرط عدم
علته ، صار ممتنعاً ، أو مثل شرط وجود عله ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقي له في
ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي
لا يجب ولا يمتنع .
فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .
أو ممكن الوجود بذاته *

(١) أقول : يريد قسمة الموجود إلى :

الواجب لذاته .

والممكن لذاته .

وألفاظه ظاهرة .

قوله : [فهو الحق بذاته] . أى الثابت الدائم بذاته .

و [القيوم] .

هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق ، وهو اسم من أسماء الله تعالى .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛
فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .
فإن صار أحدهما أولى ، فله حضور شيء أو غيبته .
فوجود كل ممكن هو من غيره »

(١) أقول : يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلته تغايره .

وتقريره : أن الممكن :

إما أن تحتاج ذاته ، في أن تكون موجودة ، إلى غيرها .

أولا تحتاج .

والثاني : باطل ؛ لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح .

فإذن الأول حق .

والشيخ أشار بقوله : [فليس يصير موجوداً من ذاته] .

إلى فساد القسم الثاني .

وبقوله :

[فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن] .

إلى استحالة الترجح من غير مرجح .

وبقوله : [فإن صار أحدهما أولى ، فله حضور شيء أو غيبته] .

إلى أن الحق هو القسم الأول .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته ، والجمله متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها .

(١) أقول : يريد إثبات واجب الوجود لذاته .
وتقرير الكلام — بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير — أن ذلك الغير :
إما واجب .

وإما ممكن .
والكلام في ذلك الممكن ، كالكلام في الأول :
فإما أن ينتهى إلى واجب .
أو يدور الاحتياج .
أو يتسلسل إلى غير النهاية .
والشيخ لم يذكر القسم :
الأول : لأنه المطلوب .

ولا الثانى : لأنه ظاهر الفساد ؛ ولسبب آخر نذكره فيما بعد .
بل ذكر الثالث : وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه .
فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات — على تقدير وجودها — محتاجة إلى شىء خارج عنها تجب هى به .

قال الفاضل الشارح :

[يمكن أن يقرر البرهان عليه ، من غير ذكر تقسيمات .
ويمكن أن يقرر بتقسيمات .

ولنزد هذا بياناً*

والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل ، وعلى الوجه الثاني في الفصل الذى يليه .

والتقرير على الوجه الأول ، أن الممكنات لو تسلسلت ، لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة ، وكل واحد منها .

وكل موجود مغاير لها ولآحادها ، وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً ؛ إذ لو كان ممكناً ، لكان منها .

فإذن هو واجب الوجود .

وقال أيضاً :

[هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً

بالزمان على المسبب ؛ إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

وذلك عندهم جائز .

أما إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل

التسلسل ، لكانت الأسباب والمسببات معاً ، وكان البيان مستقيماً .

لكن الشيخ تساهل فيه ههنا ؛ إذ كان في عزمه أن يذكره في أول النمط

الخامس .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذه لفظية ، وهى أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان ،

محال ؛ لأنه استناد إلى معدوم ، فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع

بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان ؛ لأن كل واحد من السلسلة ، لو كان غير باق إلا في

زمانين — يكون في أحدهما معلولاً لما يتقدم عليه ، وفي الثانى علة لما يتأخر عنه — لكان

استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

الفصل الثاني عشر

شرح

(١) كلُّ جملةٍ كُلُّ واحدٍ منها معلولٌ ، فإنها تقتضى علةً خارجةً عن آحادها .

(٢) وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علةً أصلاً ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علةً ، هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة

وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى ، لا يصلح ، فلفظي ينبغي أن لا يلتفت في الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(١) أقول : يريد أن يبين أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها ، محتاجةٌ إلى شيء خارج عنها ، على وجه أبسط .

فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة — سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، بشرط أن يكون كل واحد منها معلولاً — بالاحتياج إلى شيء خارج .

(٢) أقول : وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين :

أحدهما : ما ذكره وأوضح فسادَه .

والقسم الآخر : — وهو أن يقتضى علة — ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأن علة الجملة :

إما أن تكون كل الآحاد .

أو بعضها .

أو شيئاً خارجاً عنها .

فقله :

[وإما أن تقتضى علة هي الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك

الجملة ، والكل شيء واحد .

لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكل شيء واحد .

وأما الكل ، بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علة أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي *

وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة [.

بيان فساد القسم الأول .

ووجهه : أن كل الآحاد :

إما أن يراد به الجملة .

أو يراد به كل واحد .

والأول : باطل ؛ لأن نفس الشيء لا تكون علة له .

والثاني : باطل ؛ لأن علة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من

الآحاد ليس بمقتضى للجملة .

واعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثاني : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلقة بالاجتماع ، كشكل

البيت الخاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر ، هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ،

كالنراج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والخاصل : في الأول هو شيء فقط .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) كلُّ علةٍ جُملةٍ هي غيرُ شَيْءٍ من آحادها ، فهي علةٌ أولاً للآحاد ، ثم للجُملة ؛ وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجُملة إذا تمت بآحادها ، لم تحتج إليها ، بل ربما كان شَيْءٌ ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجُملة على الإطلاق *

وفي الثاني هو شَيْءٌ ، لشيء مع شَيْءٍ .

وفي الثالث هو شَيْءٌ ، من شَيْءٍ مع شَيْءٍ .

ولما كانت الجُملة المفروضة ههنا ، من النوع الأول ، حكم الشيخ عايتها بأن الآحاد ، والجُملة ، والكل ، شَيْءٌ واحد .
وقوله :

[وإما أن تقتضي علة هي بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك

من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علة أولى بذلك] .

هو بيان فساد القسم الثاني .

ومعناه : أن كل واحد من الجُملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى ؛ لأن كل بعض يفرض علة ، فالبعض الذي هو علة ذلك البعض ، أولى منه بالعلية .

وقوله : [وإما أن تقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقي] .

معناه ظاهر .

وفساد الأقسام المذكورة ، دل على صحة هذا القسم .

(١) أقول : لما ثبت أن كل جُملة معلولات تفرض ، فهي محتاجة إلى علة خارجية ،

أراد أن يبين أن العلة الخارجية ، إن كانت علة لتلك الجُملة على الإطلاق ، كانت أولاً علة لواحد واحد من الآحاد .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهي طرف ؛ لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة *

وبيّنها بالخلف ، ففرض : كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها ، هذا خلف .

أو بعض الآحاد غير محتاج إليها ، وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول ، إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة ، علة لها على الإطلاق .

قال الفاضل الشارح :

[لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة ، إنما يبين بأن يقال : بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد ؛ لأنه ليس بعلة لنفسه ، ولا لعله . وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد : ليس بعلة للجملة . فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة] .

وأقول : لو كان مراد الشيخ ذلك ، لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها .

والأشبه : أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملةً إلى علة خارجة ، فتلك العلة يجب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على عال ومعلولات متوالية ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، إن لم تشتمل على علة غير معلولة ، احتاجت إلى علة خارجة عنها .

فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علة ، كانت تلك العلة طرفاً لا محالة ، وكانت واجبة غير ممكنة .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ،
أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ،
احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفاً .
وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية .
فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته * .

(١) أقول : لما فرغ من بيان المقدمات ، ألفتها لإنتاج المطاوب .
فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ،
فلا يخلو :

إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة .
أو تكون مشتملة عليها .

والقسم الأول : يقتضى احتياجها إلى علة خارجة عنها ، هى طرف لها لا محالة ،
ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة ؛ لأن السلسلة المفروضة لا تكون ساساة تامة ،
بل تكون قطعة من سلسلة تامة ، والكلام فى جملة الساساة .

والقسم الثانى : يقتضى اشتغالها على طرف .

فعلى التقديرين لا بد من طرف ، والطرف واجب كما مر .
فإذن كل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته ، وهو المطاوب .
وهنا قد تم البرهان الذى أراد الشيخ تقريره .
واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد ، لكن على تقدير وجوده ، يلزم منه المطاوب
أيضاً ؛ لأنه يشتمل على جملة متناهية ، كل واحد منها معلول .
ولما كان البيان المذكور متناولاً له ، لم يفرد الشيخ له قسماً .

الفصل السادس عشر

إشارة

وفي بعض النسخ

تنبيهه

(١) كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها :
فإما أن يكون ما تتفق فيه ، لازماً من لوازم ما تختلف فيه ،
فيكون للمختلفات لازم واحد ، وهذا غير منكر .
وإما أن يكون ما تختلف فيه لازماً لما تتفق فيه ، فيكون الذي
يلزم الواحد ، مختلفاً متقابلاً وهذا منكر .

(١) أقول : هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود .
وتقريرها : أن الأشياء : قد تختلف بالأعيان ؛ كهذا الشخص ، وذلك الشخص .
وقد لا تختلف بالأعيان ، بل :
إما بالاعتبار ، كالعاقل والمعقول :
أو بغير ذلك .
والخليفة بالأعيان :
قد تتفق في أمر مقوم ، كزيد وعمرو ، في الإنسانية .
وقد تتفق في أمر عارض ، كهذا الجوهر ، وذلك العرض ، في الوجود .
فالخليفة بالأعيان ، المتفقة في أمر مقوم ، تشمل لا محالة على أمرين قد اجتماعاً فيها :
أحدهما : ما تختلف فيه .

والثاني : ما تتفق فيه .

واجتماعهما لا يخلو :

إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين .

وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف فيه . وهذا غير منكر .

وإما أن يكون ما تختلف فيه عارضاً عرض لما تتفق فيه . وهذا أيضاً غير منكر *

أولا يكون .

والأول : هو اللزوم .

والثاني : هو العروض .

واللزوم لا يخلو :

إما أن يكون من جانب ما به الاتفاق . ووجود هذا القسم ليس بمنكر . وهو كالحیوان اللازم للناطق ، والأعجم ، في الإنسان وغيره من الحيوانات .

وإما أن يكون من جانب ما به الاختلاف ، وهو محال ؛ لامتناع كون الحيوان ناطقاً ، وأعجم معاً .

هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة ، كما فرض في الكتاب .

أما إذا كان شيئاً واحداً . وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق . أو جاز التكثر . كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير ، فيكون نوعه من شخصه .

وهذا لم يذكر في الكتاب ؛ لأنه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيها .

وأما العروض ؛ فلا يخلو أيضاً :

إما أن يكون ما به الاتفاق ، عارضاً ، لما به الاختلاف . ووجوده أيضاً ليس بمنكر ، وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر . وذلك العرض ، عند إطلاق : هذا الموجود . وذلك الموجود عليهما ؛ فإن الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان ، وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية .

أو بالعكس ، ووجوده أيضاً ليس بمنكر ؛ وهو كالإنسانية المعروضة لهذا وذلك عند إطلاق هذا الإنسان وذلك الإنسان ، عليهما ؛ فإن الإنسانية مقومة لهما ، وهي معروضة لما اختلفا فيه من الشخصية .

وما في الكتاب غني عن التطبيق .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته .

(١) أقول : هذه مقدمة أخرى لمسألة التوحيد .

ومثال : كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين .

ومثال : كون صفة ما ، هي الفصل ، سبباً لصفة أخرى ، هي الخاصة ، كون الناطقية سبباً للمتعجبية .

ومثال : كون صفة ما ، هي الخاصة . سبباً لصفة أخرى ، هي خاصة أخرى ، كون المتعجبية سبباً للضاحكية .

ومثال : كون صفة ما ، هي العرض ، سبباً لصفة أخرى مثلها ، كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً .

والفرق : بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود ، ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح : قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء ، وأفهام الحكماء بأسرها ، مضطربة ، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي ، بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء ، حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، تعالى عن ذلك .

ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها ، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته ، فماهيته غير وجوده ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته ، لزمه :

إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة .

وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ، ووجود غيره بالاشتراك اللفظي .

وأن تكون صفة له ، سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ؛ فإن الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة ، إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ، وقوع « العين » على مفهوماته ، بل بمعنى واحد في الجميع ، ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الاختلاف :

إما بالتقدم والتأخر ، وقوع المتصل ؛ على المقدار ، وعلى الجسم ذي المقدار .
وإما بالأولوية وعدمها ، وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلاً ، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد .

وإما بالشدة والضعف ، وقوع الأبيض على الثلج والعاج .

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ؛ فإنه يقع :

على العلة ومعلولها ، بالتقدم والتأخر .

وعلى الجوهر والعرض ، بالأولوية وعدمها .

وعلى القار وغير القار ، كالسواد والحركة ، بالشدة والضعف .

بل على الواجب والممكن ، بالوجوه الثلاثة .

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة ، لا على السواء ، يمتنع أن يكون ماهية ، أو جزء ماهية ، لتلك الأشياء ؛ لأن الماهية لا تختلف ، ولا جزؤها .

بل إنما يكون عارضاً خارجياً ، لازماً ، أو مفارقاً ، مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج ، وعلى بياض العاج ، لا على السواء .

فهو ليس بماهية ، ولا جزء ماهية لهما ، بل هو أمر لازم لهما من خارج : وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان ، أنواعاً من الألوان ، لا نهاية لها بالقوة ، ولا أسامي لها بالتفصيل ، يقع على كل جملة منها اسم واحد . بمعنى واحد : كالبياض ، والحمرة ، والسواد ، بالتشكيك ؛ ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم .

فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب ، وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل ، لا أقول : على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعني أنه أيضاً يقع عليها ، وقوع لازم خارجي غير مقوم .

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء ، إنما هي

و إذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها ؛ وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ، كما ذهب إليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته ، التي هي وجود الواجب ، ووجود الممكنات ، في الحقيقة ؛ لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد .

وأنا أورد ههنا شبهة مفصلة ، وأشير إلى وجود انحلالها .
أقول : فمن شبهة التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء :

[أن أنية الواجب هي ماهيته] :

قوله [لما ثبت أن الوجود مشترك ، فهو من حيث هو وجود يقتضى : إما

عروض الماهية .

أولا عروضها .

أولا يقتضى شيئاً منهما .

والأول والثاني يقتضيان تساوى الواجب والممكن :

في العروض واللاعروض .

والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ،

وجود الآخر عارضاً] .

والجواب : ما عرفته مما مر . واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار ، لا بالتساوى ،

مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى ، بخلاف سائر الأنوار .

وكذلك الحرارة المشتركة ، مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة ، أو استعداد تبدل الصورة

النوعية ، بخلاف سائر الحرارة .

وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة ، بالماهية .

وأيضاً لو كان الوجود متساوياً . على ما ظنه ، لكان المحتاج إلى سبب يقتضى

العروض ، هو الممكن ، أما الواجب فلا يكون محتاجاً ؛ لأن عدم العروض لا يحوج إلى

وجود سبب ، بل يكفي فيه عدم سبب العروض .

على أن الحق ما ذكرناه أولاً :

ومنها قوله :

[اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله تعالى ، وعلى

بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ؛

أنها تدرك وجوده ، وكيف لا ، والوجود عندهم أولى التصور ؟
فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده ؛ لأن دليلهم الذى عليه يعولون ، وبه
يصولون ، قولهم : إنا نعقل ماهية المثلث ، مع الشك فى وجوده ، والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم .

فهنا وجوده تعالى معلوم ، وحقيقته غير معلومة ، فوجوده مغاير لحقيقته ، وإلا
فما الفرق ؟] .

والجواب : أن الحقيقة التي لا تدركها العقول ، هي وجوده الخاص ، المخالف لسائر
الوجودات بالهوية ، الذى هو المبدأ الأول للكل .

والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق ، الذى هو لازم لذلك الوجود ، ولسائر
الوجودات ، وهو أولى التصور ، وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة ، وإلا
لوجب من إدراك الوجود ، إدراك جميع الوجودات الخاصة .

وكون حقيقته تعالى غير مدركة ، وكون الوجود مدركاً ، يقتضى مغايرة حقيقته تعالى
للوجود المطلق المدرك ، لا لوجوده الخاص .

ومنها قوله :

[لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل
لها فى عليّة وجود الممكنات — فإن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءاً منها ،
لكانت علة الممكنات هي الوجود المساوى لوجود الممكنات] .

والجواب : أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام ، بل هي مجرد وجوده الخاص
به ، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله :

[إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية ، يصح على كل فرد منها ، ما يصح
على سائر أفرادها ، كما ذكروا فى إثبات هيولى الأفلاك ، وفى إبطال مذهب
ديمقراطيس فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى وجوب كون الأبعاد الجسمانية فى مادة .
الاشارات والتنبيهات

لأن السبب متقدم في الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود* .

وإذا ثبت ذلك ، فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها ، أعني العروض للماهية واللاعروض [.

والجواب : أن الوجود ليس طبيعة نوعية : لأن الطبيعة النوعية تكون في الأشخاص على السواء ، وتقع عليها بالتواطؤ .
والوجود ليس كذلك .

ثم إنه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل .

[لو كانت الماهية مقتضية لوجودها ، لكانت متقدمة بالوجود على الوجود] .

بأن قال :

[لا معنى لتقدم العلة بالوجود ، إلا تأثيرها ، وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة ، إعادة للمقدم بعبارة أخرى] .

والجواب : أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود ، والشئ لا يكون مشروطاً بنفسه .

وأيضاً ، أن التقدم هو التأثير ، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت في الأعيان ، وحينئذ يكون كونها في الأعيان - أعني وجودها - شرطاً في صدور وجودها - أعني كونها في الأعيان - عنها . . . هذا خلف .

ثم قال :

[وكما كانت الماهية قابلة للوجود ، مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه ، كذلك

تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود] .

والجواب : أن كلامه هذا مبني على تصوره أن للماهية ثبوتاً في الخارج ، دون وجودها ، ثم إن الوجود يحل فيها ، وهو فاسد ؛ لأن كون الماهية هو وجودها ، والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل ، لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود ؛ فإن الكون في العقل أيضاً وجود عقلي ، كما أن الكون في الخارج وجود خارجي ؛ بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة الوجود ، وعدم اعتبار الشئ ليس اعتباراً لعدمه .
فإذن اتصاف الماهية بالوجود ، أمر عقلي ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض ، فإن

الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود ، وجود آخر ، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت ، فكونها هو وجودها .

والحاصل : أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

ثم قال :

[ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفاتها ، وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ؛ لأنها لو اقترنت به ، لم تكن وحدها علة ، بل مع الوجود ، ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ، بل إنما تكون مؤثرة من حيث هي هي ، لا من حيث هي موجودة ، أو معدومة] .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية ، عند اقتضاها صفة ، لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء ، فإن انفكاكها عن الوجود وهي هي ، محال ، فضلاً عن أن تكون مؤثرة .

فإذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذى لا تنفك آلة التأثير عنه ، فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل .

وهذه المباحث وإن كانت مؤديةً إلى الإطباب ، غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع ، لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسألة التى هي أعظم المسائل الإلهية شأنًا في هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً ؛ لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واجب الوجود المتعين :

إن كان تعيينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره .
وإن لم يكن تعيينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود .
وتقريره : أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج ، وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره .
ثم إن تعيينه :

إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير .
أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود .
أما القسم الأول : فيقتضى أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين ، وهو المطلوب ، وإليه أشار الشيخ بقوله :

[إن كان تعيينه ذلك ؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره] .

وأما القسم الثاني : فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره ؛ لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون :

إما لازماً لتعيينه .

أو عارضاً له .

أو معروضاً له .

أو ملازماً له .

وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة ، وكلها محال ، وإلى هذا القسم أشار بقوله :
[وإن لم يكن تعيينه لذلك بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

لأنه إن كان وجود واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفةً ، وذلك محال .

ثم شرع في تفصيل الأقسام فبيّن أن القسم الأول — وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعيينه المعلول لغيره — محال ؛ لأن التعيين :

إما أن يكون ماهية .

أو صفة للماهية .

وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له ، كون الوجود بسبب الماهية ، أو بسبب صفة أخرى لها .

وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم .

وذلك معنى قوله :

[. . . لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال] .

واعلم : أننا قد بيّنا أن اللازم لا يتحقق :

إلا إذا كان الملزوم ، أو جزء منه ، علة أو معلولاً مساوياً للآزم أو لجزء منه .
أو كانا معلولاً علة واحدة .

وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن يكون علة له ، وإلا عاد القسم الأول .

وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولاً وهو محال .

ثم إنه بيّن أن القسم الثاني — وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعيينه المعلول لغيره — أولى بأن يكون محالاً ؛ لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي العروض ، والتعين معلول أيضاً لغيره ، فإذا يتضاعف الافتقار إلى الغير ، وذلك معنى قوله :

[. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعله] .

ثم أشار إلى القسم الثالث — وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب — بقوله :

[وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك] .

وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلّة .
وإن كان ما يتعين به عارضاً لذا ، فهو لعلّة .

وبيّن أن هذا القسم أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين ، وإليه أشار بقوله : [. . . فهو لعلّة] .
ثم أكد بيان استحالة بمعنى آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة .

فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة ؛ وحينئذ لا يخلو :
إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ، بعين ذلك التعين العارض لها .
أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولاً ، ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصيصها .
وهذا قسمان :

القسم الأول : أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب ، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول ، وهو محال ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلّة ذلك التعين ؛ وإليه أشار بقوله :

[. . . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، وهذا محال] .

ولفظة : [ذلك] .

إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله .

وتقدير الكلام هكذا :

[فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب ، وما يتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين ، واحداً ؛ فتلك العلة — أى علة التعين به المذكور — علة لخصوصية الوجود الواجب] .

والقسم الثانى : أن يكون التعين المعلول ، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وهو محال ، لأن الكلام فى ذلك

فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة
لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال .

التعين ، كالكلام في التعين المعلول المذكور ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق] .

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد ، وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود
الواجب ، مع كونه معلولاً لغيره ، وهو أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون واجب الوجود
واحداً معلولاً للغير ، وإليه أشار بقوله :

[وباقي الأقسام محال] .

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه
الأربعة من القسمين الأولين .

فتعين صحة القسم الأول منهما ، وهو كون واجب الوجود واحداً ، وهو المطلوب .
والفاضل الشارح : جعل قوله :

[واجب الوجود المتعين . . . إلى قوله : فلا واجب وجود غيره] .

أحد الأقسام الأربعة ، وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود .

وقوله : [وإن لم يكن تعيينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

قسماً ثانياً منهما ، وهو كون التعين عارضاً له .

وأورد قوله : [لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه]

هكذا [وإن كان واجب الوجود لازماً لتعيينه] .

وجعل ذلك إلى قوله : [. . . أو صفة ، وذلك محال] .

قسماً ثالثاً ، وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين .

وقوله : [. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة] .

رابع الأقسام ، وهو كونه عارضاً للتعين .

قال : [وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة ، وبه صح القسم الأول ،

وتم الدليل] .

وإن كان عروضة بعد تَعَيَّن أول سابق ، فكلامنا في ذلك السابق .

ثم جعل قوله :

[وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك . . . إلى قوله :

فكلامنا في ذلك السابق] .

تكراراً للقسم الثاني ، مع مزيد بيان لبطلانه .

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : [وباقي الأقسام محال] .

ولا اشتباه أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه ، والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح : ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من :

وجوب الوجود .

والتعين .

أمراً ثبوتياً ، حتى يصح عليهما التلازم والتعارض .

ولو كان أحدهما ، أو كلاهما ، سلبياً ، لما صح ذلك ، فسقط أصل الدليل .

ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين ، بحجج عنادية ؛ وفي إبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

والحق أن الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، أوصاف اعتبارية عقلية ، حكمها في الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ، ليس بنافع ولا ضار ؛ لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود ، بل تكلم في واجب الوجود ، الذي لا يمكن أن يقال : إنه سلبى .

وأما التعين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكرر بنفسها ، من حيث هي واحدة ، بل يجب إذا تكررت ، أن تتكرر بأمر ينضاف إليها .

وسيجيء بيان تكررها في الفصل الذى يلي هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح :

[التعينات لو كانت ثبوتية ، لاشتكت في كونها تعيناً ، واختلفت بتعينات

أخرى غيرها] .

ليس بشيء ؛ لأن تعينات الأشخاص ، من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في

وباقى الأقسام محال *

شئ ، ومن حيث تشترك فى شئ ، فليست بتعينات .
وقوله :

[انضمام التعين إلى طبيعة ما ، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر].
ليس بشئ أيضاً ؛ لأن الطبائع تتعين :
بالفصول ، كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول ،
أو بأنفسها ، كالأنواع البسيطة .
ثم هى من حيث كونها طبيعة ، تصلح :
لأن تكون عامة عقلية .
ولأن تكون خاصة شخصية .
فكما — بانضياف معنى العموم إليها — تصوير عامة ، كذلك — بانضياف التعينات إليها — تصوير أشخاصاً ، ولا تحتاج إلى تعين آخر .
ولو كان التعين بالعرض أمراً سلبياً ، لما كان عدم الشئ ، مطلقاً ؛ كما ظنه هذا
الفاضل ، بل كان أمراً عديمياً ، وأمثال هذه الأعدام لا تصلح لأن تصوير فصولاً ،
فضلاً عن أن تكون عوارض .
والكلام فى تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولاً ، لا يليق أن يورد فى أثناء
ما لا يتعلق بها على طريق الحشو .
وأما قوله :

[الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين ، فتتركب ماهيته] ؛
فليس أيضاً بشئ ، لأن الوجود غير العارض للماهية ، يباين الوجود العارض للماهيات ،
بالاعراض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا فى العبارة ، على أن الوجود ليس
طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه ، كما ظنه .

الفصل التاسع عشر

فائدة

(١) عُلِمَ من هذا :

أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلة أخرى .
وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلة ،
وهي المادة ، لم يتعين إلا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد
شخصاً واحداً .

(١) أقول : قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم :

أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد ، إذا لم يكن تعيينها لازماً لنوعيتها ، كان
تعدد أشخاصها بسبب علة مغايرة لها .
وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلة ، لم يتعين ذلك
الشخص .

والقوة القابلة لتأثير العلة ، إنما تكون للمادة أو بسببها .
فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية ، لم تتعدد بالأشخاص ، أما إذا كان تعيينها لازماً
لنوعها ، كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ، ولم يتعدد بالأشخاص .
وإذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض ، نبه عليها .

وأفاد الفاضل الشارح :

أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن :
[واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص] .

وبيانه :

[أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم—وهي أن التعيين إذا كان عارضاً للمعنى
المشترك ، افتقر الشخص المتعين إلى علة منفصلة — كانت عامة شاملة للأجناس
والأنواع .

وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين ،
فَتَعَيَّنُ كُلُّ واحد بعلّة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس
الأمر ، إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجرى مجراه *

ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون مادياً .

فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى .

نتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص [.

وأما اعتراضه بأن :

علة تكثر الأشياء المتماثلة ، لو كانت هي تكثر محالّها ، لكانت المحالّ المتكثرة
المتماثلة محتاجة إلى محال آخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أن الشيء الذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثر ، يحتاج في أن يتكثر إلى
شيء يقبل التكثر لذاته ، وهو المادة .

وأما الذى يقبل التكثر لذاته — أعنى المادة — فهو لا يحتاج في أن يتكثر إلى قابل
آخر ، بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط .

واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف اتفق ؛ فإن المتماثلات بأمر
عارض ، إنما تتكثر بماهياتها ، ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي ، فإن المتماثلات
بالجنس إنما تتكثر بفصولها .

بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة
إلا بالعوارض ؛ ولما لم يكن الوجود كذلك ، فقد سقط النقض الذى أورده الفاضل
الشارح :

بأن الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة .

الفصل العشرون

تذنيب

(١) قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعيين ذاته .
وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا *

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

[١] لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء
تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحد منها ، أو كل واحد منها ،
قبل واجب الوجود ، ومقوِّماً لواجب الوجود .

(١) أقول : هذه نتيجة لما مضى ، وأفاد بقوله ؛ [بحسب تعيين ذاته] .
أن التعين ليس زائداً على ذاته ؛ فإن التعين إنما يكون زائداً ، عند كون الذات مقولة
على كثرة .

[١] أقول : يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى ، وسيفصل
ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب :

قد يكون من أجزاء تتقدم المركب ، كالعناصر للمركبات .
وقد يكون من جزء أصل ، يتقدم المركب ، كخشب السرير ، وجزء آخر يلحقه ،
فيحصل المركب مع لحوقه ، كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على
وجود السرير .

فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم *

والانقسام :

قد يكون بحسب الكمية ، كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة .
وقد يكون بحسب المعنى ، كما للجسم إلى الهيولى والصورة .
وقد يكون بحسب الماهية ، كما للنوع إلى الجنس والفصل .
وكل واحد من التركيب والانقسام ، يقتضى أن تكون ذات الشيء المركب أو المنقسم ،
إنما تجب بما هو جزء لها ، مما ليس هو بها ، فإن الجزء ليس هو بالكل .

وتقرير ما في هذا الكتاب :

أن ذات واجب الوجود ، لو التأم من شيئين أو أشياء ، ليس واحد منها بواجب الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة .
أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كالإنسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك واحداً .

كان الواحد من أجزائه — يعنى الماهية المذكورة — أو كل واحد منها — كالشيئين أو الأشياء المذكورة — قبل واجب الوجود ، مقوماً له .

هذا خلف .

فواجب الوجود لا ينقسم :

في المعنى ، إلى ماهية وواجب وجود ، مثلاً .

ولا في الكم ، إلى أجزاء متشابهة .

قال الفاضل الشارح :

[الجسم المركب من الهيولى والصورة ، لا يتقدمه أحد جزئيه ، وهو الهيولى ؛ لأن الهيولى شيء بالقوة ، ومتى حصلت بالفعل ، فهى الجسم ، ولذلك قال الشيخ :

[ولكان الواحد من الأجزاء ، أو كل واحد منها ، متقدماً] .

الفصل الثاني والعشرون

إشارة

(١) كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له في ماهيته .
ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته : على ما بان .
فبقي أن يكون عن غيره *

أقول : الهيولى في الكائنات الفاسدة تتقدم بالزمان على الجسم ، فضلاً عن الذات ، فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة ، أولى .
وقال :

[إن قيل : لعل الماهية المركبة ، وإن كانت ممكنة ؛ للافتقار إلى أجزائها ، لكنها واجبة الوجود ؛ للاستغناء عن السبب الخارجى ؛ وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة] .

أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً ، لما مر ، والباقي يكون معلولاً له ، وذلك الجزء يكون غير مركب .

قال :

[فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ، ولذلك أجراها الشيخ عنها] .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاته ، وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد والقول بأنه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما ، وذلك ظاهر .

(١) أقول الداخِل في مفهوم ذات الشيء :

إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته .

وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها .

على ما اعتبرناه في المنطق .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ،

لابذاته .

وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته ، بل عارض من خارج .

وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته — بأن يكون جزء ماهيته ، أو تمام ماهيته — فالوجود غير مقوم له في ماهيته ، بل هو عارض له .

ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا :

[الوجود لا يكون بسبب الماهية] :

فإذن وجوده من غيره .

والمقصود : أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود ، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل ، بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الأول لجميع الموجودات .

وإذ ليس له جزء ، فهو نفس ذاته ، وهو المراد من قولهم :

[ماهيته هي أنيته] .

(١) أقول : الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم :

إلى ما يتعلق وجوده به فقط ، وهو معلولاته ، أعني كمالاته الثانية .

وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره ، وهو سائر الأعراض الجسمانية .

والأول يجب بالجسم المحسوس فقط .

والثاني يجب به وبغيره ، لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به ، لأنه لا ينافي قولنا :

ويجب أيضاً وبغيره .

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها ، واجبة بغيرها .

(٢) وكل جسم محسوس ، فهو متكثر :
بالقسمة الكمية .

وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة .

(٣) وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه ،
أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته .

(٤) وكل جسم محسوس ، وكل متعلق به معلول * .

(٢) أقول : المقصود ببيان أن كل جسم ممكن .

وكبرى القياس قوله :

[فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ، ولا في الكم] .

كما سبق .

(٣) أقول : وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن .

وبيانه : أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ، إن كان ذلك الجسم
عنصرياً ، أو من غير نوعه ؛ إن كان فلكياً نوعه في شخصه .

هذا إذا أخذت الجسم جنساً .

أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه ، فستجد لكل جسم على الإطلاق
جسماً آخر من نوعه .

فمعنى لفظة « إلا » من قوله :

[إلا باعتبار جسميته] .

ناقض للمعنى النقي في قوله : [أو من غير نوعه] .
وتقدير الكلام :

[إن كل جسم نوعي ، فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه
باعتبار جسميته] .

وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مر ، وهي أن :

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه ، فهو معلول .

(٤) أقول : هو الحاصل من الفصل ، ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ،

ولا متعلق به .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء ؛ لأن كل ماهية لما سواه ، مقتضية لإمكان الوجود .
وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء ؛ أعني الأشياء التي لها ماهية ، لا يدخل الوجود في مفهومها ، بل هو طارئ عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسى ،

(١) أقول : يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب ، فبيّن . أولاً ، أنه لا يشارك شيئاً في ماهيته ؛ لأن ماهية ما سواه ليست الوجود الواجب ، بل إنما تقتضى إمكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب .
ثم احتراز عن أن يُنقض حكمه هذا بالوجود فيقال :
إن الواجب من حيث هو وجود واجب ، يشارك الوجود الممكن في الوجود .
فقال :

[وأما الوجود فليس بماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، بل هو طارئ على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود] .

وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها في الخارج ، فهو أمر عارض لها من حيث هي معقولة بوجه ما .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي ، جنسياً كان أو نوعياً ، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي ، بل هو منفصل بذاته ؛ لأن الانفصال ، بعد الاشتراك في أمر ذاتي ، يكون :

ولا نوعي ؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته .

(٢) فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

إما بالفصول .

أو بالأعراض .

أما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك ، منحلة بما مر ذكره ، فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها .

وقوله :

[إن الشيخ التزم في إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب ، عن سائر الوجودات ، بأمر زائد ؛ إذ قال :

« الوجود لا بشرط ، أمر مشترك بين الواجب والممكن .

والوجود بشرط لا ، هو ذات الواجب] .

فالجواب : أن شرط عدم أمر زائد في الاعتبار فقط ، والشيخ لا ينفي الاعتبارات

عن الواجب ، والشئ لا يصير باعتبار عدم شئ له ، مركباً .

وأيضاً الشئ المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج

بذاته إلى شئ غير ذاته ، إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا مبني على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل ، وقد بينا ما فيه

من البحث في المنطق] .

والجواب عنه ، أن المقصود ههنا إنما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب

الوجود ، فنفي الحد المقتضي لذلك عنه .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ربما ظنَّ أن معنى الوجود لا في موضوع ، يعم الأول وغيره عموم الجنس ، فيقع تحت جنس الجوهر . وهذا خطأ ؛ فإن الوجود لا في موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الوجود بالفعل وجوداً لا في موضوع ، حتى يكون من عرف أن زيداً هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أصلاً ؛ فضلاً عن كيفية ذلك الوجود .

بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر

ثم إن كان المقصود هو نفي التعريف الحدى ، فالجواب :
 أنك نقلت فى المنطق عن الشيخ أنه قال : فى « الحكمة الشرقية » :
 [إن الأشياء المركبة ، قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول .
 وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملزومات ،
 وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود] .
 فهذا ما ذكرته فى المنطق ، ولم تزد عليه شيئاً .
 وواجب الوجود ؛ إذ ليس بمركب ، فلا حد له ، وإذا هو منفصل الحقيقة عما عداه ،
 فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته ، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته .

فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

(١) أقول : هذا سؤال يرد على قوله :

[الواجب لا جنس له] .

وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

النوعية عند القوة ، كما تشترك في الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ،
إنما يكون وجودها لا في موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلته .
وأما كونه موجوداً بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجوداً
بالفعل لا في موضوع ، فقد يكون له بعلة ، فكيف المركب منه
ومن معنى زائد ! ؟

فالذى يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ، ليس يصلح
حملة على واجب الوجود أصلاً ؛ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا
الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة
كالجنس ، لم يصير بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشيء ؛ فإن
الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية ، بل من لوازمها ، لم يصير بأن
يكون لا في موضوع ، جزءاً من المقوم ، فيصير مقوماً ، وإلا لصار
بإضافة المعنى الإيجابى إليه جنساً للأعراض التى هى موجودة في موضوع *

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الضد :

يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع . وكل ما سوى

(١) أقول : هو غنى عن الشرح :

الأول فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب .

فلا ضد للأول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة ، لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع ،
إذا كان في غاية البعد طباعاً .

والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلاً عن الموضوع .

فالأول لا ضد له بوجه *

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(١) الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل

له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي *

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

[١] الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم برىء عن

العلائق ، والعهد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة .

وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته *

(١) أقول الند المثل والتنظير ، والباقي ظاهر .

[١] أقول : يريد إثبات العلم لواجب الوجود ، فتال :

[الأول معقول الذات] . لأنه غير مادي

[قائم بنفسه] لأنه غير متعلق الوجود بالغير .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووجدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .
لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود .

[فهو قيوم] . وقد مر تفسير القيوم .

[برىء عن العلائق] . أى عن جميع أنحاء التعلق بالغير .

[وعن العهد] . أى عن أنواع عدم الإحكام ، والضعف ، والدرك ، وما يجرى مجرى ذلك ، يقال : فى الأمر عهداً ، أى لم يحكم بعد ، وفى عقل فلان عهداً ، أى ضعف ، وعهدته على فلان ، أى ما أدرك فيه من درك ، فإصلاحه عليه .

[وعن المواد] . أى الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالماهيات .

[وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة] . أى عن الشخصات والعوارض ، التى يصير المعقول بها محسوساً ، أو متخيلاً ، أو موهوماً ، والباقي ظاهر .
وقد أحاله على ما تبين فى النمط الثالث .

(١) أقول : المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر فى أحوال الخليفة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات

وإلى مثل هذا أُشير في الكتاب الكريم .
 « سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ
 أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول :

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أقول : إن هذا حكم للمصدقين الذين يستشهدون به لا عليه *

لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود
 مبدأ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ،
 ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان ، على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته ، على كيفية
 صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك
 لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذي هو
 الاستدلال بالمعلول على العلة ، فربما لا يعطى اليقين ، وهو إذا كان للمطابوب علة لم يعرف
 إلا بها ، كما تبين في علم البرهان .

ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى :

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ
 يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد
 بالحق على كل شيء . بإزاء الطريقين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسماهم بالصدقين ؛ فإن الصديق هو
 ملازم الصدق .

النمط. الخامس

في الصنع والإبداع*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .
وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أَوْجَدَ وَفَعَلَ وَصَنَعَ ، وكلُّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

* يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبقاً بالعدم ، على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبق بالعدم ، على ما سنبينه فيما بعد .

(١) أقول : الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله ، إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل ، والصنع ، والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أعني إحداث الفاعل إياه فقط ؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى إن فَنِيَ الفاعل ، بقي المفعول موجوداً .

وإنما حمل أهل التمييز منهم على ذلك ، شيان :

أحدهما : مشاهدة بقاء الفعل ، كالبناء ، بعد فناء الفاعل ، كالبناء .

والثاني : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده ، يكون تحصيلاً للحاصل . وهو خلف .

وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقدَ الفاعلُ جاز أن يبقى المفعول موجوداً ، كما يشاهدونه من فقدان البناء . وقوام البناء ، حتى إن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم ؛ لأن العالم عنده ، إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجدَه ، أي أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذا قد فُعلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثاني : أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه في وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .
فقوله :

[إنه قد سبق إلى الأوهام العامة . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن] .
إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة .
وقوله :

[وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ... إلى قوله : وقوام البناء] .
إشارة إلى أهل التمييز منهم في ذلك ، واستدلّاهم بالمشاهدة .
وقال الفاضل الشارح :

[وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك ؛ وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقاءه محتاجاً إلى الفاعل ، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يشبهه منهم :
أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يشبهه .

وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود ،
لكان كل موجود ، مفتقراً إلى مُوجد آخر ، والباري أيضاً ،
وكذلك إلى غير النهاية .

ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد
في هذا *

الفصل الثاني

تنبيه

(١) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ،
وَأَوْجَدَ ؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله
في الغرض دخول عرضي .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى
الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده .

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .

وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

وقوله :

[لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري . . . إلى قوله : حتى يحتاج إلى الفاعل]
إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

وقوله :

[وقالوا : لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود . . . إلى قوله :
إلى غير النهاية] .

إشارة إلى استدلالهم الثاني .

(١) أقول : لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل ، إنما كان

(٢) فنقول : إذا كان شئٌ من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما ، فإننا نقول له : « مفعول » .
ولا نبالي الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موجد ؛ أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[موجود بعد العدم بسبب شئ] .

إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ؟ والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .
أقول : وإنما استعملت لفظ المحدث بدل قوله :

[موجود بعد العدم بسبب شئ] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما مقولا على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولاً .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولاً ، ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التماوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من المحدث ، إذا كان معنى المحدث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولاً : التحرك ؛ فإن المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدث بالمباشرة :

يقابله المحدث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة

عن الجسم مثلاً : حدوثٌ بالتولد ؛ لأن الجسم يحدث أولاً اعتماداً ، ثم يتولد من ذلك الاعتماد ، الحركة .

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزداد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحريك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختياري ، أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك .
على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً .
والذي يقابله ، ويكون بسببه ، فإننا نقول له : فاعل .

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .
ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان من وجه ، والحدوث بهما ظاهر .
والمقصود ببيان أن المفعول . لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان أخص من المحدث المطلق .
وإنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعله ، وهو أخص من الإحداث المطلق .
والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول . والذي يقابله ، يعني المحدث ، على أنه مساو للفاعل .
وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا البحث لفظياً ، وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات ، لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث لغوي صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ، وكون الثاني تناقضاً ويصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم] .

قال :

[والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ،
أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض
كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريراً في المفهوم .

أما النقض : فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون
بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .
وأما التكرير : فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ،
فإذا قال : فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلاً للتبريد .

والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح
ما قلناه] .

أقول : ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد
ألفاظ : الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها في اللغة العربية ، بل أوردتها
جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها .

ولما كان « الفعل » منها ، كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً .

و « الإيجاد والصنع » كأنهما أشمل ، لاعتبار شيء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[الله تعالى فاعل] .

يطابق قولهم :

[بأنه فاعل بإرادة] .

لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف .

ولو أنهم قالوا : نحن نصطليح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

(٣) فإذا كان مفهوم الفعل ذلك ، أو كان بعض مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك في غرضنا .
ففي مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ،
كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه ..

وقول هذا الفاضل :

[إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل
للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتبريد] .
ليس بشيء .

[والدليل عليه ما جاء في كلامهم :
[توقوا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم] .

وقول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر
وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصى .
وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال :
« فعل البرد والخمر » فما المانع من أن يقال :
[فعل بغير إرادة] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة
الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .

على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .

(٣) أقول : لما ذكر أنه اصطلاح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد

العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :

هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلاح عليه .

أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .

فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده .

فأما العدمُ فلن يتعلق بفاعل وجودِ المفعول .
 وأما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم ، فليس بفعل
 فاعل ، ولا جعل جاعل ؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائر العدم
 لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم .

شرع في تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم .

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين :

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شيء .

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ؛
 فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

فبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب
 لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شيء ليس بواجب .

وإما وجود شيء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثاني .

وسنبين ، في الفصل التالي لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح :

[أن البحث ههنا :

إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل .

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما ؛ إلا أن حمله على الأول أولى] .

فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود :

إما وجود ما ليس بواجب الوجود .

وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم *

الفصل الثالث

تكلمة وإشارة

(١) فالآن لنعتبر أنه لأي الأمرين يتعلق . فنقول :

إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لا يمتنع أن يكون على قسمين :

قال :

[وسبب الاحتياج :

عند الحكماء : هو الإمكان .

وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل ؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج .

فلو كان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب [.

أقول : هذه فائدة أفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .

(١) أقول : يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم :

أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟

أم لكونه محدثاً مسبقاً بالعدم ؟

فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .

فذكر :

أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني ؛ وذلك لأن الممكن الموجود ، وهو

الإشارات والتنبيهات

أحدهما : واجب الوجود بغيره دائماً ،
والثاني : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .
فإن هذين يُحمل عليهما واجب الوجود بغيره ، ويسلب عنهما
واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شيء من خارج .

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسم :
إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائماً .
وإلى مسبوق بالعدم . وهو الواجب لغيره ، وقتاً ما .
فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شيء
من خارج المفهوم .
فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما
معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :
أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى
يكون للأعم أولاً وبالذات : وللأخص بعده وبسببه .
وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق
الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لو كان لحقوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور :
أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولاً وبالذات .
وللمسبوق بالعدم ، ثانياً وبسببه .

يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ، وذلك
لأنه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً
بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو في مفهومه
أخص من مفهوم الأول .
والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير .

أى بسبب كونه واجباً بالغير .
وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً ، لا في حال حدوثه
فقط ، بل في جميع أوقات وجوده .
فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً . بخلاف ما ظنه الجمهور .
ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً « كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ، على ما ظنوه ،
لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات
وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط : حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .
فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح : على الشيخ فقال :
[إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أطنب
في الفصل السالف ، في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ، ولا حاجة إلى
ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم في :
أن علة الحاجة ، هي الحدوث أم لا ؟
والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟
وهذا هو محل الخلاف .
ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :
إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو
مصادرة على المطلوب [.

أقول : أما قوله : [لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على
مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى :
للأعم ، بذاته أولاً .

لا خلاف فيه [.

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أى شىء يتعلق بفاعله .
فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في وجوده ، سواء كان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث .
وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به في حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم في
صدر النمط . واعترف به هذا الفاضل .
وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك ، فحقق في الفصل السالف أنه يتعلق به
في وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود
متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :
أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود ؟
أو في وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك ، فبينه في هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .
ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ، ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان
دائماً أو غير دائم ، متعلق بالغير في وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة :

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد في هذا الموضع ؛ لأن علة الحاجة :

لو كان هو الحدوث ، وكان المحدث محتاجاً في جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ
ههنا بضر ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن
بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

والأخص بعده ثانياً .

لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس .

وأما قوله :

[إنه لم يبين أن الدائم :

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا ؟] .

فليس بشيء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافي الدائم ، وأن علة التعلق بالغير ، هي الوجوب بالغير ، فالدائم : إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً ، معلولاً لعلة أزلية ؛ لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً :

ينافي افتقاره إلى القادر المختار .

ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ظهر أن لا خلاف في هذه المسألة] .

أقول : هذا صلح من غير تراضي الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً ، من

غير تعرض لفاعله ؛ فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده
 لغيره ، ويمكن له في حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .
 فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .
 ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس في حال
 الحدوث فقط . ، فهذا التعلق كان دائماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛
 لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكره أولاً .
 فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ؛ بل بنوا الاختيار على
 الحدوث .

وأما القول : بنى العلة والمعلول ، فليس يمتنع عليه عندهم ؛ لأن مثبتى الأحوال من
 المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يشبّهون مع المبدأ الأول قدماء
 ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :
 بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هي علتها .
 وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى .
 فظهر أنهم غير متفقين على القول بنى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث .
 وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار . بل
 ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام في الفاعلية .
 وأن الفاعل الأزلى التام في الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .
 ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً ، أسندوه إلى فاعل أزلى ، تام في الفاعلية .
 وذلك في علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو
 فعله ، أزلياً .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط . ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع

تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه :
ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين ، التي قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، في حصول الوجود .

وذلك في علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المحبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجىء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ؛ أعنى الزمان ، إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد .
وبيانه : أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبل لا يوجد مع البعد ، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها ، التي يوجد قبل والبعد منها معاً ، بل قبل "تزول" قبلية عند تجدد البعدية .

وليست هذه القبلية هي :

نفس العدم ؛ لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل ، لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل في ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته ، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث ، قبلات وبعديات متصرمة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

بل قبليةٌ قَبْلُ لا تثبت مع البعد .
ومثلُ هذا ففيه أيضاً تجددٌ بَعْدِيَّةٌ بعد قبلية باطلة .

فظهر أن هذه القبلية والبعدية متصلتان اتصال المسافة والحركة .
وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .
فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ،
وهو المطلوب .

فهذا ما في الكتاب .
واعلم : أن الزمان ظاهر الأنية ، خفي الماهية ، والشيخ قد نبه على أنيته في هذا الفصل ،
وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته ، ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه ، والآخر
بالإشارة .

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردتها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير
مذكورة فيما مضى من الكتاب .

واعلم : أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، لوجود القبلية والبعدية
الخاصتين به : فإنه هو الشيء الذي ياحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً ،
وذلك لأن الشيء قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه في زمان هو
قبل زمان ذلك الآخر .

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما للزمان فليست بسبب شيء آخر ، بل
ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحقوق هذين المعنيين بها ، لا لشيء آخر .
فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصح تعريف الزمان بهما ؛
لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية ، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ، ليس أيضاً
بتمييز حقيقي ؛ لأن الـ « مع » يجري مجراها في معانيهما المخالفة ، لكن لما كان الزمان
معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا في العقول ؛ لأن الحزائين
من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبلية :

هى نفس العدم ، فقد يكون العدم بعداً .

بهما ؟ لكن ثبوتهما فى العقل لشيء ، يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان ، مع ذلك الشيء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم ، على وجود زمان يقارنه .

وإذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج ، لكانت القبلية الواحدة ، قبل موجود آخر ، بقبلية أخرى ، ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه ، فى العقل .

أما نفس القبلية فليست هى من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر اعتبارى ، يصح تعقله فى جميع الأزمنة .

وإن أخذ من حيث يقع فى زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى . ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدان معاً ، وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً ، هذا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضاهما فى العقل ، ولا يجب أن يوجدان فى الخارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، لازم اتصاف المعدوم بالموجود ، وذلك لأن العدم المقيد بشيء ما ، يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء ، ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

ثم إنه اشتغل بالمعارضة : فقال :

[سبق بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور فى عدم

الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون للزمان زمان آخر . .]

قال :

[. . . والفرق بأن الزمان متقضى لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعدية

ولا ذات الفاعل ، فقد تكون قبل ، ومع ، وبعد .
فهى شىء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛
ليس بمفيد لوجهين :
الأول : أن أجزاء الزمان :

إن كانت متساوية فى الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون
البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان
غير متصل ؛ بل مركباً من آتات .

الثانى : أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معاً فى جزأين من الزمان ،
من غير زمان يغيرهما ، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير
زمان يغيرهما [.

قال :

[وأيضاً إن قيل فى الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية :
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبقاً بجزء آخر .
ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث ؛ لأنه يناهى الإشارة إلى ما هو
قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛
لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ،
مغايرة لذاتيهما . فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل فى الزمان الذى
فيه أمس . وحينئذ يعود السؤال .

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان
أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً
للزمان زمان آخر [.

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ، لن يتألف من غير منقسمات .

قال :

[والقول بمعىة الزمان للحركة أيضاً يقتضى — بمثل هذا البيان — وقوع الزمان فى زمان آخر] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهية غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا فى الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ، ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذى هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشيء آخر .

هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها ، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً ، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره .
فإننا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتاج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا : « عدم الوجود » ، احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو فى الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشيء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشيء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما .
ولذلك لا يحتاج فى الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج فى الثانية إليه .

الفصل الخامس

إشارة

(١) ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيير حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لدى قوة تغيير حال ، أعني الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهي الوضعية الدورية .

(١) أقول : يريد بيان ماهية الزمان .

وتقريره : أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغير عرض ، والعرض لا يوجد إلا في موضوع .

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه .

ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة .

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك .

والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فإذا هو مسبوق بزمان آخر قبله ، ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهي الامتدادات ، ولما سيأتى في النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع ، وهي الوضعية الدورية .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ، ومن النوع المتصل .

فالزمان كم يُقَدَّرُ التغير ، أعني الحركة ، وهذه ماهيته ، وعند تبينها ، صرح

بتسميته فقال :

[وهو الزمان] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن « قبلا » قد يكون أبعد ،
و « قبلا » قد يكون أقرب ، فهوكم مقدرٌ للتغير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتأخر اللذين لا يجتمعان] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها .
وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وتنقص بنقصانه .
وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين
في الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم
أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر
من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين
لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال في الشفاء بهذه العبارة :

[وأنت تعلم أن الحركة يالحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ، وإنما يوجد
فيها المتقدم بأن يكون منها في المتقدم من المسافة ، والمتأخر بأن يكون منها في
المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر
منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تالحقهما من جهة ما هما للحركة ،
ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة
بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد ، من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان .

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان *

الفصل السادس

إشارة

(١) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلًا .

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور [.

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء ، وهو غرضي من إيراد هذه النكتة الأخيرة .

(١) أقول : يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن كل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

وإما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثاني حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن في نفسه .

والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً في نفسه .

والشيء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل في المحال :
إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن في نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له في نفسه .

وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .

فإذن كونه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه .

وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشيء ، بالقياس إلى

وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد .

أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .

فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شيء آخر ، فهو أمر إضافي .

والأمور الإضافية أعراض .

والأعراض لا توجد إلا في موضوعاتها .

فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .

وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .

والموضوع :

موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه .

وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .

ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .

فهذا تقرير ما في الكتاب :

واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .

والوجود :

إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .

وإما بالذات ، كوجود البياض .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشيء بالقياس إلى

شيء آخر له .

أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن في

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانيات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .
وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده .
ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشيء :

مما يوجد في موضوع .

أو في مادة .

أو مع مادة .

كما يقال : البياض يمكن أن يوجد . أو يكون : وكذلك الصورة والنفس .
وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول ، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة ، كما مر .

وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إذ لا علاقة له بشيء . فيأزم أن يكون جوهرًا قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .
والإمكان مضاف ، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر ، وإذ لم يكن حقيقته . فهو عارض له ، وقد فرض غير عارض لشيء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً ، فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائماً الوجود .

وإن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

نفسه ؛ لأنه غير ممكن في نفسه . فبين إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعراضاً .

أو صوراً .

أو مركبات .

أو نفوساً توجد مع المواد ، وإن لم تكن حالة فيها .

وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة ، وهي تختلف بالبعد والقرب ، وتنزل عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل .

وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك .

وأما إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها ، فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم . بالقياس إلى وجوداتها .

وكذلك الوجوب والامتناع :

إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .

والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج .

والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها .

وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها .

فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الإشكالات التي تورد ههنا ، وظهر منها أن قول الفاضل الشارح :

[الشئ قبل وجوده نفي صرف . فلا يصح الحكم عليه بالإمكان] .

ثم معارضته ذلك بأنه :

[موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضي تمييزه] .

ثم معارضته للمعارضة :

[بالمتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفياً صرفاً] .

خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبار العقلية ، والأمور الخارجية .

وأما قوله :

[لو كان الإمكان موجوداً ، لكان :

كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثاني : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان [.

فالجواب عنه : أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي ، متعلق بشيء خارجي ، فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ، ليس بموجود في الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود في الخارج ، وتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج ، وهم موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود في الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر في التقدم .

لا يقال : وجود شيء في العقل ، دون الخارج ، جهل .

لأن الجهل هو وجود صورة في الذهن ، على أنها صورة لموجود خارجي ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل ، على أنها صورة شيء في الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات في الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة في الخارج ، من حيث هي أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها .

وأما قوله :

[إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ،

يمتنع أن يكون محلاً لشيء ، ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره ، لأن نعت الشيء

لا يكون حاصلًا في غيره] .

فالجواب : أن إمكان الشيء ، قبل وجوده حال في موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك

الشيء في موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشيء من

حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع .

وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع ، بل هو إضافي ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثاني ، يكون كإضافة المضاف إليه .
ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشيء إلا في غيره ، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .
وأما قوله :

[لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايين ، فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويازم منه تقدم الوجود على الإمكان] .
فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايين ، ولكن يكفيه ثبوتها في العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج ، لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج ، يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج كما مضى في التقدم بعينه .
وأما قوله :

[الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ، والنفوس المفارقة ، وبالهوى ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة] .
فالجواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما في الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل .
وهي من حيث ثبوتها في العقل ، موضوع .
والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع .
وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .
وأما قوله :

[لو قيل : الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة .

قلنا : المقدمتان ممنوعتان :

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام في

فالحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوع *

الفصل السابع

تنبيه

(١) الشئ قد يكون بعد الشئ من وجوه كثيرة :

مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .

وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ،

وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها ، كالكلام في حدوث الحادث ، وتتسلسل العلل دفعة .
ولو حصلت قبل الحدوث . فوجود الحادث كان موقوفاً :
إما على وجودها .
أو على عدمها .

والأول : يقتضى وجود الحادث معها . لا بعدها .

والثاني : يقتضى وجود الحادث قبلها . كما اقتضى بعدها .

وأما الكبرى : فلما مر [.

فالجواب عنه : أن الشئ لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً . فضلاً عن الأولوية .
وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه . ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق
بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه ، لقبوله . وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط تستجمعها
الحركة المتصلة التي لا أول لها ، الموجودة في الجسم الإبداعي ، على ما يشتمل العلم
الإلهي على بيانه

(١) أقول : يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات .

ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي : لأن الحدوث — وهو

كون وجود الشئ متأخراً عن لا وجوده — ينقسم :

آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زمانى .

وإلى ذاتى .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على إثبات الحدوث الذاتى .
واعلم أن تأخر الشيء عن غيره ، يقال بخمسة معان ، على ما حقق فى الفاسفة الأولى :
أحدها : بالزمان .

والثانى : بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه .

والثالث : بالشرف .

والرابع : بالطبع .

والخامس : بالمعلولية .

والأخير ان يشتركان فى معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر فى تحققه . ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كمحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد .

وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط .

والتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعاول يكون تابعاً ومعاولاً لارتفاع العاة ، من غير انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر .

والتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لامع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم . وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع . ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات : والشيخ : استعملهما في « قاطيغورياس الشفاء » كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[وإن كان يقال : المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات] .

أما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك تأخراً بالذات . والدليل عليه : أنه مثل له بحركة المفتاح واليد ، وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر ، وهو تأخر ما ، للشيء بحسب غيره ، عما له بحسب ذاته ، وهو تأخر بالطبع ، لا بالمعلولية .

وهذا التأخر — أعني الذاتى ، بالمعنى المشترك — هو تأخر حقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية . والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون . ويمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً] .

وقوله :

[وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق

وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم
تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .
وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود ، بل يصل
إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر [.
هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره في بعض أقسامه .
ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا ؛ يعني المتأخر — كالمعلول مثلاً — عن آخر ،
يعني المتقدم — كالعلة مثلاً — ووجود المتقدم ليس عن المتأخر ، فما استحق المتأخر
الوجود ، إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته ، إن كان له علة .
وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود ، بل يصل
إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا ماراً على المتقدم .
وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :
[أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات
العلة ، ووجودها] .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب .
وقوله :

[وهذا مثل ما تقول : حركت يدي فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ،
ولا تقول : تحرك المفتاح ، فتحركت يدي ، أو ثم تحركت يدي ؛ وإن كانا معاً في
الزمان ، فهذه بعدية بالذات] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتي ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا :
العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر في الشيء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار
خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

تحركت يدي . وإن كانا معاً في الزمان . فهذه بعدية بالذات .
 (٢) ثم أذنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء
 باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية
 بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[الوجود لا يصل إلـى المعلول إلا ماراً على العلة] بياناً لذلك ، ونسبه إلى المجاز .

وجعل التمثيل [بحركة اليد والمفتاح] .

بياناً آخر غيره ، ونسبه إلى الركافة .

وأقول : تقدم الشيء الذي منه الوجود ، على الشيء الذي له الوجود ، في الوجود ، معلوم بيديه العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني ، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود ، وهو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات .

وتقريره : أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات . والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحقq عدم بحسب الخارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحقq عدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته ، وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعني التجرد عن الاعتبارات ، لا تكون إلا في العقل ، فالحال التي تكون له متجرداً عن الغير :

إما عدم .

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .
وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .
فإذن وجوده مسبوق :

إما بعده .
أو بلا وجوده .
وهذا هو الحدوث الذاتي .
قال الفاضل الشارح :

[الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ، ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛
فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .
فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود] .
ثم قال :

[ففى قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود ، لو انفرد ،
مغالطة ؛ لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي ، فهو فى
هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً .
وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً] .
والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها فى الخارج ، فهى
وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .
أو مع عدمه .
أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن
مع وجود الغير ، لم تكن أصلاً .
فإذن انفرادها هو لا كونها ، وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث
الذاتي *

الفصل الثامن

تنبيه

(١) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال
التي بها تكون علة ، من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من
أمر يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل في تسميم كون
العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، ولفظة :
[لا يكون له وجود] .

في قول الشيخ : [أو لا يكون له وجود لو انفرد] .
ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هي
بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام :

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .

وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالذات .

(١) أقول : يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علتها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلمته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في عليها بالفعل ،
كما مضى .

- أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .
 أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .
 أو الوقت : حاجة الآدمي إلى الصيف .

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :
 إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .
 والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛
 فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة ، إلا بأحدهما .
 وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية .
 والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل .
 وقوله : [أو غير ذلك] .

إشارة إلى القسم الثاني ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل في تتميم عليها
 بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة ، وهي أن يقال : تلك
 الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :

إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .

أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :

إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالألة .

وإما شيء لا يتوسط .

وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .

أو وصف لها ، كالداعي .

والشيء الذي لا ينضاف إليها :

إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن .

وإما ليس بمحل لفعالها ؛ كالزمان ، والعدمية ، كزوال المانع .

قوله : [فى الوقت : حاجة الأدمى إلى الصيف] .

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم ، والأديم يجمع على أَدَم ، كأفيق وأفق ، وهو الجلد الذى لم تتم دباغته ، ويجمع أيضاً على أَدِمَة ، كـرغيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أَدَمِيٌّ ، بفتح الألف والـدال .

أو أَدِمِي ، بـمد الألف وكسر الـدال .

والزمان ههنا شرط وجودى لحدوة الصنعة ، لا فى كون العلة علة بالفعل .

والداعى ، غير الإرادة ؛ فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع ، وقد لا يكون ،

فيُحدث ، وهو فى جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدَّجْن فى قوله : [حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن] .

هو لباس الغيم السماء ، وهو ضد الصحو .

وعلى : [زوال المانع] .

اعترض الفاضل الشارح :

بأنه قيد عدمى ، والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة .

والجواب : أن الشيخ لم يقل :

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بل ذكر :

أنها مما له مدخل فى تتميم عليتها . وصيرورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل .

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً ، بل هو عدم مقيد بوجود شىء ؛ وهو ،

من حيث هو كذلك ، أمر ثابت فى العقل ، فيصح أن يكون علة لما هو مثله ، كما يقال :

عدم العلة ، علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ، ويصير جزءاً من المفهوم

من علته العامة ، إذا كان ذلك المفهوم مركباً فى العقل .

(٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلاً .

(٣) فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت - كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة . أو غير ذلك - وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

(٢) أقول : لما ذكر الأمور التي تتم بها عليّة العلة . وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة : إما عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلية بالفعل ، وحدها . وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

(٣) أقول : أي إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ، بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ، فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلا عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شيء لم يوجد .

وأي الأمرين فرض أبداً ، أو وقتاً ما دون وقت . كان ما بإزائه مثله .

(٤) أقول : أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر . وهي

فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى *

متشابهة الحال في كل شيء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال : [لم يبعد] .

وإن كان من الواجب أن يقول : [يجب أن يجب عنه سرمد] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد ؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود . وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أحوال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام » ههنا بـ « السرمد » ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، في امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض .

ثم أوماً إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا ؛ فإن لم تطلق لفظة « المفعول » عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم الزمان ، فلا مضايقة في وضع الأسماء ، بعد ظهور المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث .

الفصل التاسع

تنبيه

- (١) الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .
- (٢) وما يتقدمه عدم زمانى ، لم يستغن عن متوسط .
- (٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث *

(١) أقول : هذا تفسير لفظة « الإبداع » بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

(٢) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة و زمان ، لم يكن مسبوقاً بعدم .

ويتبين من انضياف تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانياً .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما فى صدر النمط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي . والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن :

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن يحصل بالإحداث .

لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى ، و زمان آخر .

الفصل العاشر

تنبيه وإشارة

(١) كل شيء لم يكن ثم كان ، فبيِّن في العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس في هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أولى ، وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ، ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن ترجح إحداهما على الأخرى ، من غير شيء آخر ينضاف إليها ؛ وإلى غير ذلك مما يجري مجراه ، ويذكر في هذا الموضع .

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة : إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون . بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه . وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجمحه جذعاً ، أي جديداً ، أو حديثاً ، ولا يقف ؛ بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلازم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً ، بسبب ، وهو محال .

فإذن صدور المعلول . مع الترجيح . عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب . وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول ، وأيضاً أن العلة

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعد لم يجب ، بل هو في حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه
للامتناع عنه ، فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً ،
ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم

أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة في عليها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه
والإشارة » معاً ، لاشتماله :

على حكم أولى ، وهو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته
مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الوضوح ، وهو كون السبب في سببته واجباً ، وهذا مما نازع فيه
قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل
الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(١) أقول : يريد بيان أن الواحد الحقيقي ، لا يرجب ، من حيث هو واحد ،
إلا شيئاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه .

وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن

يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (ب) .

الإشارات والتنبيهات

وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفي
المفهوم ، مختلفتي الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .
وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .
فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيئان ، أو شىء موصوف بصفيتين
متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .
هذا خلف .

وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ، ولزيادة الوضوح قال :
[وذانك الشيئان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشىء الواحد .
أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .
فهما إذن من مقوماته] .

وفى بعض النسخ بزيادة ، [أو بالتفريق] .
بعد قوله : [فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه] .
والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .
والآخر من لوازمه .

وحينئذ لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هى بعينها حيثية ذلك المقوم .
ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .
وعلى الجملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركيب :
إما فى ماهية ذلك الشىء .

أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما .
أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما فى الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .
والثانى : كما فى العقل الأول بحسب التكرر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير
ماهيته ووجوده .

فإِما أن يكونا من مقوماته .

أو من لوازمه .

أو بالتفريق .

والثالث : كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [فهو منقسم الحقيقة] .

ولم يقل : [منقسم الماهية] .

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوجود .

كما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك :

[بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء :

ليس بحجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا :

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك :

فإن فرضنا من لوازمه ، عاد الطلب جذعاً ، فتنتهى إلى
حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه .

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً [.

والجواب عنه : أن سلب الشئ عن الشئ .

واتصاف الشئ بالشئ .

وقبول الشئ للشئ .

أمور لا تتحقق عند وجود شئ واحد لا غير ، فإنها لا تلازم الشئ الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعى وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلازم تلك الأمور لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يفتقر إلى ثبوت :

مسلوب :

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت :

موصوف .

وصفة .

إِما للماهية .
وإِما لأنَّه موجود .

والتقابلية إلى :

قابل .

ومقبول .

أو إلى :

قابل .

وشئء يوجد المقبول فيه .

واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :

اختلاف حال القابل .

فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .

ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشئء عن الشئء ، فأمر يكفي في تحقيقه فرض شئء واحد هو العلة ،

وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال : الصادر أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :

شئء يصدر عنه .

وشئء صادر .

لأننا نقول : الصادر يقع على معنيين .

أحدهما : أمر إضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .

والثاني : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .

وهو بهذا المعنى متقدم :

على المعلول .

ثم على الإضافة العارضة لهما .

وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

وإما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط. الآخر ،
فهو منقسم الحقيقة *

الفصل الثاني عشر

أوهام وتنبيهات

(١) قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس ، موجود لذاته ،
واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .
أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ، ويازم منه التكثير
في ذات العلة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ،
وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : في الشيء الغنى عن المؤثر ، الذى هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :
أهو واحد ؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افرقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غير ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ، ونضجها ، والعناصر

بكلياتها ؛ واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى :

« لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ »

فإن الهوى في حظيرة الإمكان ، أقول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول .

ثم افترقوا :

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود : وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه إلى شيء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية . ولا بحسب المعنى والقوام . ولا بحسب الكمية إلى أجزاء . ولا إلى جزئيات . ولا إلى ماهية ووجود . وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن . ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها . غنية عن غيرها بقوله تعالى : [لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ] . في قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب : لأفولها ، فإن الإمكان أقول ما .

وأما الفرفة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هي أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين .
وأنت خبير باستحالة ذلك .
ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .
وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .
ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو :
ماء .

أو بخار .

أو هواء .

أو غير ذلك .

ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :

إما واجبة واحدة .

أو فوق واحدة .

أما القائلون : بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .

وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ، وهم الحرثانيون الذين قالوا : إن المبادئ خمسة :

هيولى . وزمان . وخلاء . ونفس . وإله .

وأما القائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجامعلون وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم .

(٢) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا :
فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشيء عنه ، ثم
ابتدأ وأراد وجود شيء عنه .

خير .

وشر .

يعبرون عنهما :

تارة بـ ﴿ يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد ، شرع
في أقوال القائلين بأنه واحد ، وهم بعد اتفاقهم على ذلك ، افترقوا فرقتين :
فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً ، وهم المتكلمون وكثير
من سائر المليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم
جمهور الحكماء .

فقال الفرقة الأولى : إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ، ثم ابتدأ وأوجد
العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، للزم القول بحدوث لا أول لها ،
كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمر :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود .

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود .

والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لأحاديها معاً في الوجود ، فإنها في حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي
لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل
وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كليةً منحصرة في
الوجود .

قالوا : وذلك محال .

وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإنها في حكم ذلك .
وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، تُوصَفُ بأنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها في حكم ذلك] .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث ؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء
ما لا نهاية له من الحوادث السابقة ، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي .

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . .]

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد
أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار : بقوله :

[ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد

ما لا نهاية له ؟] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلّة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه ،
دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى ، قبله ، أو بعده ، افترقوا بحسب
الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ،
فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزداد
عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت :

أو للفاعل .

أو لشيء غيرهما .

وإلى قائل بنفي التخصيص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصيص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير .

فإذن الفرق المذكورة افرقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير

الفاعل .

وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويجعلون علة

التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم في

غير ذلك الوقت ممتنعاً ، لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبي القاسم البلخي ، وهو المعروف بالكعبي ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصيص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود

العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصيص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى

أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه^١ على الآخر من غير تخصيص ، وتمثلوا في ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .
ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ،
بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .
فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحداية الأول ، يقولون :
إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله
الأولية .

بعطشان يحضره الماء في إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما
لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .
وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ، ومن يحدو حدوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين .
وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :
[ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل] .
ونختم أقوال المتكلمين بقوله : [فهؤلاء هؤلاء] .
(٣) أقول : لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع في مذاهب الحكماء وبدأ
بأنهم يقولون :

[إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته ، وأحواله الأولية] .
لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته
واجبة له ، وجب أن يكون فاعلاً دائماً .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه .
وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [بالأحوال الأولية] .

الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ، ككونه قادراً ، وعالماً ، وفاعلاً ؛

وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحال بخلافها .
 (٤) ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخر ، وظاهراً ، وباطناً .

وهي لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

[العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .

أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول : لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره ، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهي متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبي .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولاً ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إثارة أحد المقدورات :

كشوق ما .

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال
ما يمهده له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شئاً ، حالاً واحدة
مستمرة على نهج واحد ، سواءً جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور ، دون ما عداه ، جزافاً .

وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق .

والجزاف : لفظة معربة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .
وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً ، من غير أن يقتضيه :
فكر ، كالرياضة .

أو طبيعة ، كالتنفس .

أو مزاج ، كحركات المرضى .

أو عادة ، كاللعب باللحية مثلاً .

وهو باعتبار من الفاعل ؛ كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه ههنا على الفعل الذي تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير
استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال] .

أى لا يجوز أن يحدث شئ من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الإطلاق ،
سواء كان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشئ المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذي
كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشئ في تجده ، فكذلك يحتاج ذلك الشئ إلى تجدد
أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلاً كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقت معين ،
أو غير ذلك مما عُدَّ .
وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير
ذلك كان فزال .

وإما شيئاً بعد شيء ، وهو القول بحدوث لا أولها .
ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله :
[وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاً واحدة مستمرة ،
على نهج واحد] .

وذلك يقتضى :
إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلاً .
وإما صدوره فى جميع أوقات وجوده .
واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شيء غير
الفعل أصلاً ، مع قولهم :
إما يكون بعض الأوقات أصلاً للصدور .
وإما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت .
فلما فرغ الشيخ من :
إبطال القول بتجدد شيء .
وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء .
أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتجدد ، فقال :
[سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسن من الفعل وقت ما تيسر] .
يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [أو معين] .
يعنى صيرورة الفعل متأثراً ، بعد كونه ممتنعاً . [أو غير ذلك] .
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال] .
عند الوقت الصالح . [أو امتناع] .

(٥) قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والوجود ، هو كون المعلول مسبوق بعدم ، لا محالة .
فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه .
على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

كان فزال عند وقت الإمكان ، [أو غير ذلك] .
بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شىء ما ، وقد أبطلناه .
(٥) أقول : لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل :
بما هو من جانب الفاعل .
وبما هو من جانب الفعل .
وأبطل القول بالحدوث .
أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .
وحججهم أيضاً تنقسم :
إلى ما يتعلق بالفاعل .
وإلى ما يتعلق بالفعل .
فما يتعلق بالفاعل ، هو قولهم :

[إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بعدم] .
وبما يتعلق بالفعل هو قولهم : [الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً] .
فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث — مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الخير والوجود — إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال ، سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث فيه ، أو فى وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وألوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود لغيره ،
فليس يناقض كونه دائماً الوجود بغيره .
كما نبهت عليه .

(٦) وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً ، لكون كل واحد
وقتاً ما ، موجوداً ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد
حكم ، صح على كل مُحصّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل
من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود ، لأن كل واحد يمكن
أن يدخل في الوجود فيحمل الإمكان على الكل ، كما يحمل على
كل واحد .

(٧) قالوا : ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها
معدوماً ، إلا شيئاً بعد شيء .

فقد نبهت في صدر النمط على فساد ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائماً الوجود .
ثم إنه اشتغل بالجاب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث
لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

(٦) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل
ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضي القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود ؛
لإمكان دخول كل واحد منها في الوجود .

وهذا مما يصرحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

[مقدورات الله تعالى لا تنهاه ، ولا يمكن أن تدخل كلها في الوجود ، بحيث

لا يبقى له مقدور يخرج به إلى الوجود] .

(٧) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة ، وهو أن غير المتناهي ، إذا كان
معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلية التي تنقص كل يوم ،

وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ، أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشيئين وصفاً معاً بالعدم ، والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

ومعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى ، مع كونها غير متناهيتين عندهم . والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات ، فإذن ازديادها لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية .

(٨) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شيء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث .

أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى أن تنتهي النبوة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أى وقتٍ فرضت ، وجدت بينه وبين
الأخير أشياء متناهية .

ففى جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميع عندكم ،
وكل واحد واحد ، واحد .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء
كل واحد منها فى وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك
محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ،
فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييراً
لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .
والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى ، من
الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كل وقت ، وجميع الأوقات عندهم ، واحداً ، ففى جميع هذه الأوقات
هذا الحكم يكون حقاً .

وإن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو
المتنازع فيه .

(٩) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب
الحكماء ههنا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نسبته .
[إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية] .

يعنى العقول التى لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .
[وما يلزم لزوماً ذاتياً] .

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أولياً ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فیتبعها التغير .

(١٠) فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً .

یعنی النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، یعنی الحركة السرمدية ، اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فیتبعه التغير ، یعنی الحوادث اليومية .

(١٠) أقول : مراده : أن التنازع في القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه .
وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .

النمط السادس

في الغايات ومبادئها وفي الترتيب*

* قال الفاضل الشارح :

[غاية الشيء ما إليه يتحرك ، ومتى وصل إليها وقف] .

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهي أعم من ذلك ، وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية .

ثم قال :

[وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

أحدها : بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله .

وثانيها : إثبات العقول .

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله — يعنى مسألة القدم — وأساس لما بعده .

بيان الأول : هو أن الباري إن لم يكن مستكملاً بغيره ، لم يكن فاعلاً بالقصد والإرادة ، وحينئذ كان موجباً .

وذلك يؤكد القول بالقدم .

وأيضاً عذر القائلين بالحدوث ، الذي عليه تعويباتهم ، هو قولهم : إن الباري

تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه .

وبإبطال أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر .

وبيان الثاني : هو أن كون حركات الأفلاك شوقية تشبيهية — الذي به

الفصل الأول

تنبيهه

(١) أتعرف ما الغنى الغنى التام ؟

هو الذى يكون غير متعلق بشيء خارج عنه فى أمور ثلاثة :
فى ذاته .

يستدل على وجود العقول – إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية
بالسافلات ، وذلك إنما يثبت بأن يقال : لو كانت حركاتها لأجل السافلات ،
كانت هى مستكملة بها ، والعالى لا يكون مستكملاً بالسافل] .

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، فى النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين
كيفية مبدئيته ، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه ، المشتغل على الصنع والإبداع .
ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها
الكلية وهى :

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأيهم يكون لأفعاله غاية ؟

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثانى ، فدل ذلك على وجود موجودات مرتبة ،
هى مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

وساقه ذلك إلى النظر التام فى إثبات تلك الموجودات ، ثم فى ترتيب الوجود النازل
من المبدأ الأول ، إلى المرتبة الأخيرة .

ولذلك وسم النمط :

[بالغايات ومبادئها وفى الترتيب] .

(١) أقول : هذا تعريف لمعنى الغنى .

والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ، يقتضى أن لا يكون لفعله غاية

مباينة لذاته .

وفي هيئات متمكنة من ذاته .

وفي هيئات كمالية إضافية لذاته .

فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاته .

واعلم أن صفات الشيء تنقسم :

إلى ما هو له في نفسه .

وإلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم :

إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره .

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء .

والثاني : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهي كالات للشيء في نفسه ، هي مبادئ إضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أن الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء :
ذاته .

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له .

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ،
في شيء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بغني ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لو كان الأول قضية .

أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك .
أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادية .

قال الفاضل الشارح :

[قوله : فن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير ؛ فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .
فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير .
وحيث يصير معنى الكلام :
أنه لو افتقر في شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .
ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .
وإن كان يريد بالفقر شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .
وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضي أن تكون كل قضية ، موضوعها ومحمولها شيء واحد ، فهي خارجة عن قانون الخطابة .
وليس كذلك ؛ فإن الحد يحمل على المحدود ، لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية .
على أن قولنا :
[الفقير في شيء ما ، فقير] .
ليس بمكرر ؛ لأن الموضوع هو الفقير المقيد ، والمحمول هو الفقير المطلق ؛ وذلك يجري مجرى قولنا :
الموجود في شيء ، موجود .
وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال :
[المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغنى ، وهو الذي لا يفتقر إلى الغير :
لا في ذاته .
ولا في شيء من صفاته الحقيقية] .
وذلك يقتضي أن يكون قوله :
الغنى هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور .

فهو فقير محتاج إلى كسب *

شبهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد ؛ لأن الحد والمحدود شيء واحد .
وإذا كان كذلك ، فلا محالة يكون ما يقابل الحد ، وما يقابل المحدود ، بإزاءهما أيضاً ،
شيئاً واحداً .

ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول :
الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .
فلا أدري :

لم صار الأول تعريفاً مقبولا ؟ والثاني قولاً مستنكراً غير مقبول ؟ مع كونهما في
الحكم واحداً .

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال في الأول :
إن الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره .

وقال بعده :
فمن احتاج إلى غيره فهو فقير .

وكان من الواجب أن يقول :
ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالاً لفظياً .

وكان الجواب :

أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغنى
به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذى قام مقامه في إفادة معناه .

ولما لم يكن في الثانى قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعمالهما بمعنيين
متغايرين .

الفصل الثاني

تنبيه

(١) أعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون ذلك «أولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .

وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .

فهو مسلوب كمال ما ، يفتقر فيه إلى كسب *

(١) أقول : إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى :

بالحسن والألوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله مقتض لإسناد نقصان إليه .

وتقريره :

أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلًا .

وكان ما هو أحسن به من شيء آخر ، أيضاً حاصلًا .

وهما صفتان له .

إحدهما مطلقة .

والأخرى كمالية إضافية إلى شيء آخر .

وإن لم يفعل :

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلًا .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) فما أقبح ما يقال :

من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ؛ لأن ذلك أحسن بها ، ولتكون فعالة للجميل ؛ فإن ذلك من المحاسن ، والأمر اللائقة بالأشياء الشريفة .
وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء ، وأن لفعله لِمِية .

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك من فعله ، وفعله غيره .

فإذن هو في ذاته مسلوب كمال ، مفتقر إلى غيره في كسب الكمال .

(١) أقول : هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم ، وهو كنتيجة لما قبله .

ومراد واضح .

وقد جعل الحكم عاماً متناوياً لجميع العلل العالية التي هي تامة :

إما بذواتها .

أو بعلاقتها مع إبداءها .

وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً ؛ لأن الفاعل الذي يفعل

لغاية فهو غير تام لوجهين :

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية ؛ فإن ذلك يقتضي كونه مستكملاً

بذلك الوجود .

والثاني : من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضي كونه من حيث

ذاته ناقصاً في فاعليته .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أتعرف ما الملك ؟

الملك الحق هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، وله ذات كل شيء ؛ لأن كل شيء منه ، أو مما منه ذاته . فكل شيء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شيء فقر *

والحق الأول لما كان تاماً بذاته ، واحداً لا كثرة فيه ، ولا شيء قبله ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل ، وغاية للوجود كله .

(١) أقول : سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه ، والذي قبله بالتذنيب .

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « الملك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : كونه غنياً مطلقاً ، وهو سلبى .

والثانى : افتقار كل شيء ، في كل شيء ، إليه ، وهو إضافى .

والثالث : كون كل شيء له ، وهو أيضاً إضافى ، وعلل ذلك بكون كل شيء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلاً لها بعينه ، صح تعليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) أتعرف ما الجود ؟

الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض .

فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد

ولعل من يهب ليستعويض معاملة ، وليس بجواد .

(١) أقول : يريد تعريف معنى الجود ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : معنى الإفادة .

والثاني : أن يكون ما يفيد المفيد ، شيئاً ينبغي للمستفيد ، أى يكون مبتغى ، مرغوباً

فيه : مؤثراً بالقياس إليه .

والثالث : أن لا يكون لعوض .

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[لفظة « ينبغي » مجملة يراد بها :

تارة : الحسن العقلى ، كما يقال : العلم مما ينبغي .

وتارة : الإذن الشرعى ، كما يقال : النكاح مما ينبغي .

والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى .

ولا يلبق بهم التفسير الثانى .

ولا معنى لها سوى هذين] .

وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة :

إما معتزلة يقولون بالحسن العقلى .

وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعى .

وليس العوض كله عيناً ، بل وغيره ، حتى الثناء ، والمدح ،
والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على
ما ينبغي .

فمن جاد ليشرف ، أو ليحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ،
فهو مستعيض غير جواد .

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملى هذا اللفظ ، غاية ما فى الباب
أنهم استعملوه على سبيل النقل الاصطلاحي ، بإزاء هذه المعنيين ، لكن ذلك يدل على
كونه فى أصل اللغة دالاً على معنى آخر منقول عنه ، وكيف لا ، وعلماء اللغة جميعاً
ذكروا أنه من أفعال المطاوعة ، يقال : بغيته ، أى طلبته ، فانبنى . كما يقال كسرتة ،
فانكسر ، وهو قريب مما فسرناه .

واعلم : أن القدح فى أمثال هذا الكلام الذى استحسنته الخواص والعوام ، وجرى
مجرى البين ، بمثل ما ذكره هذا الفاضل ، لا يليق بأمثاله ؛ لأنه يدل على صدوره عن
عصبية ، أو حسد ، أو قلة إنصاف ، حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال :

[القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير ، لو لم يكن معتبراً فى الجود ، لوجب
أن يقال للحجر الذى سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما ، فمات
ذلك العدو : إنه جواد مطلق ، لحصول ما ينبغي منه ، لا لعوض] .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات ، لا بالعرض ، وههنا
حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات ؛ لأن الحاصل منه بالذات : هو حركته
الطبيعية ، وهى استفادة كمال منه لنفسه ، لا إيصال كمال لغيره ، وإنما وقع على رأس إنسان
اتفاقاً ، والاتفاق يكون بالعرض .

ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضى الموت بالذات ، بل يقتضى اختلال أوضاع
الأعضاء . وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ،
وطلب قصدى ، لشيء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبُح به ، أو لم
يحسن منه ؛ فهو بما يقضيه من فعله متخلص .

ثم إن المقتضى لموت إنسان ، لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ،
بل بالعرض .

ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان ، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان
بالذات ، بل بالعرض .

فهذا حال مثاله الذى أورده .

وكذلك القول فى الدواء المصحح ، أو المزيل للمرض ؛ فإنه يصحح ويزيل المرض
بالعرض ، وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية غير الملائمة . وهكذا حال سائر
ما يفعل بالطبيعة ، فإنه لا يفيد غيره بأفعاله شيئاً إلا بالعرض .

فإن قيل : فلم لِمَ يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .

أجيب عنه : بأنه لو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف
الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد :

[بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا] .

احتاج إلى أن يقول :

« بالذات » .

أما إذا عرف البرودة .

[بأنها كيفية كذا وكذا] .

لم يحتج إلى أن يقول :

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول :

فإذن قد ظهر أن كل فاعل :

الفصل السادس

إشارة

(١) والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جاريّاً منه مجرى الغرض ؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار

[يفعل بالطبع ، من غير إرادة .

أو بإرادة] .

فهو مستكمل :

إما بنفس فعله .

أو بما يستعيضه .

فالحواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .

قال الفاضل الشارح : [وقول الشيخ :

واعلم أن الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبّح به . . . إلى آخره .

إعادة للكلام الذى ذكره ، فى الفصل الثانى . من هذا النمط] .

أقول : قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو :

الفاعل الذى لو لم يفعل شيئاً ، لقبّح ذلك به .

وتباينتا فى المحمول .

فإنه حكم عليه :

هناك ، بأنه مسلوب كمال .

وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعيض .

فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك ، كما ظنه هذا الفاضل .

(١) أقول : الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ، فهو أخص من الغاية .

والقائلون بأن البارئ تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى

غيره ، لا إلى ذاته ، وذلك لا ينافى كونه غنياً وجواداً .

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب ، حتى إنه لو
 صح أن يقال فيه : إنه أولى في نفسه وأحسن ، ثم لم يكن عند
 الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن ، لم يكن غرضاً .
 فإذن الجواد ، والمَلِك الحق ، لا غرض له .

والعالى لا غرض له في السافل *

الفصل السابع

تنبيه

وفي نسخة

تتميم

(١) كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أحد الأغراض
 المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلاً ، أو مستحقاً للمدح .
 فما جل عن ذلك ، ففعله أجل من الحركة والإرادة .

فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض ، فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من
 تركه ، لأن الفعل الحسن في نفسه ، إن لم يكن أحسن بالفاعل ، لم يمكن أن يصير
 غرضاً له .

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .

وأن العالى لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض
 بالقياس إلى ما هو أعلى منه ، كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة ، فهي مستفيدة الكمال
 مما فوقها .

(١) أقول : معناه : أن كل متحرك ذي إرادة فهو مستكمل .

وينعكس عكس النقيض إلى أن :

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) اعلم أنَّ ما يقال : من أنَّ فعل الخير واجب حسن في نفسه ، شيء لا مدخل له في أنَّ يختاره الغنى ، إلا أنَّ يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه ينقص منه ، ويثلمه .
وكل هذا ضد الغنى *

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذى إرادة .
والمقصود :

أنَّ البارئ تعالى ، والعقول الكاملة في إبداعها ، لا تباشر التحريك .
وأنَّ النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

(١) أقول : لما تبين أنَّ الفاعل الذى يفعل لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، مستكمل ؛ بقى وجه آخر ، وهو أنَّ يقال : الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، بل لأنَّ الفعل في نفسه واجب حسن ، فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة ، مقتضياً لاختيار الفاعل إياه .

فهذا هو الوهم .

وقد نبه على فساد ما مر ، وهو أنَّ حسن الفعل ووجوبه في نفسه ، شيء لا مدخل له في أنَّ يختاره الغنى ، بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم ، أو يمجده ، وبصيره مستحقاً للمدح ، وكل ذلك ضد الغنى .

واعلم : أنَّ القائلين بالوجوب ، والحسن والقبح العقلية يعرفون : الحسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح ، أو لاستحقاق ذم ؛ فإنَّ اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب ، وإلا فلا .

والقبح بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفصيله معقولا فيضانه .

ولأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب ؛ من التنزيه والتمجيد ، واستحقاق الثناء ، والمدح ، والحمد ، والتخلص من المذمة ، وما يجرى مجراها فى هذه الفصول .

(١) أقول : لما بين أن العلل العالية لا تفعل ، لغرض ، فى الأمور السافلة ، وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة ، كيف صدر عنها ؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره :
بقصد وإرادة .

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الاتفاق أو الجراف .

فذكر فى هذا الفصل أن تمثل النظام الكلى — أى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات ، مع الأوقات المترتبة ، غير المتناهية ، التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات — يقتضى إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل .

والذات المقتضية فى جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته .

وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح :

[المقصود من هذه الفصول التسعة ، هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو

مستكمل بفعله .

وكل ذلك هو العناية .

ووجه نظم الفصول أن يقال :

لو كان البارئ تعالى فاعلاً بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا مَلِكاً ، ولا جواداً .
والتوالى بالاتفاق باطلة .

فالمقدم باطل .

بيان الشرطية : أن من فعل بالإرادة ، ففعله أولى به .

فإذن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافي الغنى .

وينافي المَلِكُ أيضاً ؛ لاعتبار معنى الغنى في حده .

وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض .

لا يقال : إنه إنما فعل :

لأن الفعل في نفسه حسن .

أو لإيصال التفع إلى الغير .

لأننا نقول :

الإتيان به ينزّهه .

وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذم .

وحينئذ يعود الاستكمال .

ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ، ثبت أن العالي لا يفعل من أجل السافل

ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة ، وقد اتفقوا على عنايته ، وجب

تفسيرها بما لا يبطل ذلك] .

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ، بل هو

مقدمة في إثبات المقصود .

والمقصود : نفي الغرض عن أفعال المبادئ العالية ؛ لأن النمط لما كان مشتملاً على

ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها*

ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها ، هذه الثلاثة ؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله .
وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك ، ففسره في الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما .

وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حُسن الفعل ، كان أيضاً مستكملاً .

ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالية ، جعل الحكم عاماً .
ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بين أن المبادئ التي كلامنا فيها ، هي ليست مما يباشر تحريكها .
ولما فرغ من ذلك ، ذكر أن نظام الكائنات ، مع نفي الغرض عن مبادئها ، كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح :

[والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لا يكون غنياً ، ولا ملكاً ، ولا جواداً .
فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الدم ، كان إلزام الشيء على نفسه ؛ فإن التالي عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛
فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟
وإن عنيت شيئاً آخر فبيّنه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطايات] .

أقول : وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشيء خطابية ، وقد قال من قبل :

[إن ذلك خارج عن قانون الخطابة] .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق :

بإرادة كلية .

وبإرادة جزئية .

وتعلم أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة .

والجواب : عن قوله :

[ما معنى قوله :

البارى تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بل كان كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .

وعن قوله :

[لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للألوية ، أو دفع المذمة] .

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تاماً ، إن لم يكن ذلك الشيء .

والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الخطايبات ، أو ليس ؛ مفوض إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل ، مع أربع

فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى] .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفي الغاية عن أفعال

المبادئ العالية ، ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ،
فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة .

وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم ، على
انقطاع ، أو على اتصال ، بل إما أن يكون :

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

فبدأ فيما قصده ، ببيان المبدأ الفاعل لحركة السماء ، قوة نفسانية غير عقلية . وهذا
الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

قد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين :
كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر
جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتاً
عقلية مفارقة القوام ؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات .
فتلك الذات :

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول : هو المسمى بالعقل .

والثانى : هو المسمى بالنفس .

لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً ، لثلاثة أمور :

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر ، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .

وقد تقرر : فى آخر النمط الثالث ، أن المحرك السماوى يطالب بإرادته ما هو أحسن
وأولى به .

والثانى : أن المراد الكلى — كما مر — ليس مما يتجدد ويتصرم :

محصل الطبيعة .

أو معدومها .

والأمور الدائمة :

لا يجوز أن يقال : لم يزل شئٌ لها مفقوداً ، ثم حصل .

ولا يجوز أيضاً أن يقال : لم يزل حاصلًا ، وهو مطلوب .

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ،

ولا تخيلية . وليست نسبُ أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية ،

نسبَ نفوسنا إلى أجسامنا ، في أن يحصل منها حيوان واحد ،

كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً :

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعني المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال :

كان فيما لم يزل لها شئٌ مفقود ، ثم حصل .

أو يقال : كان حاصلًا لها ، وهي مع حصوله طالبة له .

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

تتميمه ، لتطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين .

وأما نفس السماء ، فهي :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

متعلق بها ، لينال ضرباً من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر *

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشى الجسمانية ، وهى مبرأة عنها .
والحرك السماوى بخلاف ذلك ؛ فإنه يريد لأمر جزئية ، تتجدد وتتصرم على الاتصال .
وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلى لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هى ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .
فاذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السماء .

وأما نفس السماء فهي :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة فى جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .
أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ،
لتنال ضرباً من الاشكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلى المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .

قوله :

[إن كان] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسماء .
وإنما أورد هذه اللفظة ، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .
والسر : هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ، وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، حتى يتحصل الارتباط ، وتم الحركة المتصلة .

الفصل الحادى عشر

إشارة وتنبيه

(١) ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبى ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية ، وهى التشبه بالمبادئ العالية ، التى هى العقول المجردة .

وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .

فنقول : قد تبين فيما مر أن التحريك الإرادى يكون صادراً :

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلى .

والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى إليه :

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانى .

أو غضبى .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما الصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملى : وتحريك السماء ، لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبى ؛ لأنهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من مُحيل له فيغضب .

وأيضاً فإن كل حركة إلى لذيد ، أو غلبة ، على النحو الموجود فى الحيوانات ، متناهية .

فإذن : هى أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى .

(٢) ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار :

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

(٢) أقول : كل تحريك إرادي ، فهو لشيء يطلبه المرید ، ويختار وجوده على

عدمه .

وكل مطلوب مختار محبوب .

ودوام الحركة ، إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة .

والمحبة المفرطة هي لمعشوق ومختار .

فإذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار .

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات ، وجب أن يُحصَل بالحركة ،

ولإلا لكان الطلب طلباً لاشيء ، وهو محال .

والشيء المحصل بالحركة يكون :

أينئاً .

أو وضعاً .

أو كيفاً .

أو كمّاً .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

وإن كان المعشوق محصل الذات ، فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك :

فإما أن تكون تلك الحال حالاً من المعشوق :

كماسة .

(٣) ولو كان للأول .

لوقف إذا نال .

أو طلب المحال .

أو محاذاة .

أو موازاة .

أو ملاقة .

لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .

وحيث أن تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .

وإما أن لا تكون تلك الحال ، حالا منه ، ويجب حيث أن يكون مما يناسب :

إما ذات المعشوق .

أو حالا من أحواله .

وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة ، وحيث أن تكون الحركة حركة

لأجله . هذا خلف .

فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق ، أو حاله .

فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون :

إما لأن ينال ذاته .

أو حاله .

أو لينال ما يشبههما .

(٣) أقول : أى لو كان المعشوق مما يُنال بالتحريك .

ذاته .

أو حال منه ، وبالحملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه .

لكان لا يخلو :

إما أن يحصل وقتاً ما .

أو لا يحصل أبداً .

فإن حصل وقتاً ما ، وجب أن يقف التحريك عند حصوله .

وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم ،
وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كل

وإن لم يحصل أبداً .

أو كان المتحرك يطلبه أبداً .

فهو طالب للمحال .

والإرادة المنبعثة عن إرادة كلية ، يُتصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشى المادية ،
يستحيل أن تكون نحو شيء محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا مما يتحصل بالحركة :
ذاته .

أو حاله .

بل هو شيء متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..
فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه .

ثم لا يخلو :

إما أن يكون تحركه لنيل شبه يستقر ، ككمال ما ، قار يوجد فيه ، شبيهاً بكمال
المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل .
أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول : أى فلا ينال الشبه بكماله ، إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب ، يشبه
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ؛ لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير
القارة ، بالعدد ، يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة ، ولنوعه
أو صنفه حفظ بالتعاقب .

(٥) فيكون المتشوق متشبهاً بالأُمور التي بالفعل ، من حيث
براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه
بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

(٦) ومبدأً ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيئات فياضة .
وإنما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب .

إلى الفعل ، حين انتهاء النوبة إليه لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .
والتشبه إنما يكون بذلك الباقي المحفوظ ، دون الزائل المتصرم .

(٥) أقول : فيكون المتشوق ، يعنى محرك السماء ، متشبهاً بنحو ما من التشبه ،
وفى بعض النسخ ، فيكون المتشوق - بفتح الواو - تشبهاً ما ، يعنى يكون ما إليه يتشوق
المتحرك هو تشبهاً ما بالأُمور التى بالفعل ، يعنى المعشوق ، وهو العقل ، من حيث
براءته عن القوة .

[راشحاً عنه الخير الفائض] .

أى فى حال كونه راشحاً عنه الخير .

[من حيث هو تشبه بالعالى] .

يعنى مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به ، من حيث البراءة عن القوة .

وأما بالقصد الثانى ، فأن يرشح عنه الخير حال التشبه ، كما يرشح عن معشوقه .

وفى لفظة : [يرشح] .

استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ،

عليه ، ويرشح عنه ، على ما تحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأً ذلك الأمر الذى يحصل التشبه به ، يكون فى أحوال الوضع ؛

وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير القار ، أعنى الحركة ،

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السماوية ، واحداً ، وهو مختلف .

لا يقع إلا فى أربع مقولات كما بيّن فى العلم الطبيعى .
والفلك لا يمكن أن يتغير فى ثلاثة منها ، التى هى :
الكم .

والكيف .

والأين .

فإذن : لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا فى الوضع .

وإنما قال : [التى هى هيئات فياضة] .

لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها . والهيئات ليست بذاتها فياضة ، لكن لما كانت مُعِدَّات للإفاضة ، وصفها أنها فياضة .

[وإنما يجرى ما بالقوة فيها] . يعنى فى السماء .

[مجرى الفعل] . بما يمكن من التعاقب ، ولذلك يحصل التشبه .

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :

بيان غاية الحركة السماوية ، التى هى التشبه .

وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل .

(١) أقول : يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .

واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار فى بعض أقواله إلى أن :

[المتشبه به فى الجميع ، شىء واحد ، وهو العلة الأولى] .

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه في المنهاج ، وليس كذلك إلا في قليل *

وأشار في بعض مواضع أخر إلى أن :

[كل فلك فقد ينحصره معشوق يتشبه ذلك الفلك به] .

فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة ، وسيدكر الوجه في كونه واحداً ، في الفصل الذي يتلوه .

وتقرير الكلام :

أن المتشبه به لو كان واحداً ، لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً ، وذلك لأن الجسم ، من حيث هو جسم ، لا يقتضى حركته إلى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً ، وليس للأفلاك طبائع : تقتضى وضعاً معيناً ، وإلا لكان النقل عنه بالقسر .

ولا جهة معينة ، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة ، محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله .

ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن تريد تلك الجهة أو الوضع ؛ إلا أن يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك ؛ لأن الإرادة تتبع الغرض ، لا الغرض تبع لها .

فإذن السبب اختلاف الأغراض ، ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها .

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم ، فكل فلك سافل ، فهو متشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه .

والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات في الجهات والأقطاب ، وإن أوجب قصوراً ، فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته .

وليس التشابه موجوداً إلا في قليل ، يعنى فالمتمثلات بفلك البروج ، غير المتمثل بفلك القمر ؛ فإنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالته إلى الفعل ، كما في العقل .

وهذا معنى مشترك بين العقول .

الفصل الثالث عشر

وهم وتنبيه

(١) ذهب قوم إلى أن التشبه به واحد فقط .
وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة .
ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فينال
الغرض بالحركة .

وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك ؛ فإذن التشبه به شيء واحد] .

والجواب : أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية ، أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي .

وتلك الأمور — وإن كان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها ، لكن — ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة ، طريق ، على ما يجيء بيانه .
قال :

[ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ، كما يجيء بيانه ، فلا تكون كل هيولى قابلة ، إلا لحركة خاصة] .
والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فسادها .

(١) أقول : قال الشيخ في سائر كتبه :

[إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر ؛ إذ يقول :

« إن الاختلاف في هذه الحركات ، وجهاتها ، يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر » .

وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس : أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون

ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئة نفاة لما تحتها ،
وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك .

جمعت :

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .
وبين جعلها على هيئة نفاة .

لأجل شيء غير ذاتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ، أرادوا أن يجمعوا بين
المذهبين .

فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق إليه .

وإن اختلاف الحركات كان ، ليعتد ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون
والفساد ، اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع .

كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته ، سئمَ موضع ، واعترض له
إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

وجب — من حكم خيريته — أن يقصد الطريق الثاني ، وإن لم تكن حركته
لأجل نفع غيره ، بل لأجل ذاته .

قالوا : وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله [« الأفضل » دائماً ، لكن
الحركة إلى هذه الجهة ، وبهذه السرعة ، لينفع غيره] .

فهذا تقرير هذا الوهم .

ثم قال في إبطاله :

[فأول ما نقول لهؤلاء أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية في حركاتها
قصد ما ، لأجل شيء معلول ، ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة ، فيمكن

ونحن نقول : لو جاز أن يُتَوَخَّى بهيأة الحركة نفع السافل ،
جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً .

وكان لقائل أن يقول : لَمَّا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ،
سواء لديها الأمران ، مثل جهتي الحركتين ، ثم كان أن تتحرك
أنفع للسافل ، اختارته .

أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة ، حتى يقول قائل : إن السكون كان
يتم لها به خيرية تخصها ، والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع
غيرها ، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني ، أو أعسر ، فاختارت
الأنفع .

وإن كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير ، استحالة قصدتها فعلا
لأجل الغير من العلوات ، فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة .
وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة ، لم يمنع قصد الحركة .
وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء [

قال : [وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من
المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر ، فهو أتم وجوداً من الآخر ، و لا يجوز
أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأخس]
فهذا ما قال الشيخ في هذا الموضع ، وهو واضح .
قال الفاضل الشارح :

[المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة
إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فإذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلها بكل الحركات ، فكان
الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلها بالسكون .
فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء] .

وأقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول
بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين
أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكناً ،

بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئاً عالياً ، فيتبعه نفع ، فيجب أن تكون هيأة الحركة كذلك .
(٢) وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع .

فإذن المتشبه به أمور مختلفة بالعدد .

(٣) وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحداً ، ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية *

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .

فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هي بعينها داعية إلى إسناد هيأتها إلى مثل ذلك .

(٢) أقول : أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته ، وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف ، وهو نفع ما تحت الفلك .
ثم صرح بالمقصود ، وهو كون المتشبه به أموراً كثيرة .

(٣) أقول : هذه إشارة إلى ما مر ذكره ، وهو قول الفيلسوف الأول : إن المتشبه به واحد .
فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد ، يعنى العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح : عليه ، بأن :

[ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد ، لزم تشابه الحركات .

وإن لم يكن متشبهاً به ، بل كان المتشبه به غيره ، أو شيئاً مركباً منه ، ومن غيره ، لم يكن هو متشبهاً به .

وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها .

أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون المتشبه به واحداً ، باطل [

والجواب ، عن الأول :

أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة ، وإن لم يكن علة فاعلية لها .

الفصل الرابع عشر

زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإنَّ قُوى البشر وهُم في عالم الغربه ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟
وجَوِّزُ أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمراً ، أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، من طلب الدوام ؛ كما يعرض في بدئك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك المتشبه به .

وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به ، لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى .

فإذن ليس هو متشبهاً به إلا مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشترك فيها ، لاعتبار العلة الأولى ، وما به تمتاز كل حركة عن غيرها ، لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص .

والجواب : عن الثانى :

أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء ، واجبة لذاته ؛ لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت .

فإذن هى للأفلاك ليس بحسب ذواتها ، بل بحسب شيء آخر ، هو التشبه .

وإذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شيء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ،

فإذن تكون استدارتها التى هى هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر ، أولى .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن محرك الفلك ، إنما يخرج بتحريكه إياه ، أوضاعه ،

من القوة إلى الفعل ، طلباً للكمال اللائق به .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفي ، فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هياة تشبه الخيالات ، لا عقلية صرفة ؛ وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسيمانية .

والأوضاع الخارجة إلى الفعل ، وإن كانت كمالات ما ، لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم ، لا بالقياس إلى محركه .

فالكمال اللائق بالحرك ، هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوة . لكن الكمال والتشبه ، أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ، وقوع اللوازم .

فإذن ههنا شيء ما ، يحصل لمحرك كل فلك ، بالتحريك ، يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المتحرك اسم الكمال ، وباعتباره مقيساً إلى المبدأ المفارق ، اسم التشبه . والشيخ ذكر في هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال ، فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل ؛ فإن القوى البشرية الممنوعة بالشواغل المبدئية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها ، مثلاً كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل ، فكيف هذا ؟ ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستصبار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية .

وأورد لذلك مثلاً واضحاً ، وهو أن القوة الخيالية في الإنسان التي هي المبدأ الأول لتحريك بدنه ، لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة في أفكارها العقلية ، بل تتمثل فيها صور خيالية ، تحاكي تلك الأفكار نوعاً من المحاكاة .

وكثيراً ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس ، كاضطراب : بغتة ، أو دهشة ، أو سكون ، أو غير ذلك .

فشاهدة هذه الأمور ، دالة على جواز أن يعرض لحرم الفلك انفعال مستمر ، تابع لانفعال يحصل في صورته ، ويجرى مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل .

وأنت عند ما تلوح المعقولات في نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ؛ بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك .

ثم إن انتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه ، فاسمع *

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) القوة :

قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التي في المدرة .

وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثة عنها ، منطبعة في الفلك ، كنفوسنا الناطقة بعينها . فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله .

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة] .

أى بالجهد في التأمل ، والارتياض بالفكر ، لا بالتقليد لجمهور المشائين ، فربما لاح لك سر ، هو تجرد النفس الفلكية . [واضح] .
بعد ما اطلعت على أحوال نفسك . [خفى] .
قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد .
وباقى الفصل واضح .

وهنا قد تم كلامه في غايات أفعال النفس الفلكية ، لكن لما كان ذلك مشتملاً على إثبات عقول فعالة ، هي مبادئ تلك الغايات ، أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان . وذلك هو وجه مناسبة ما يتأتى من الكلام ، لما قبله .

(١) أقول : النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التي : تلحق الكم لذاته .
وتلحق كل ماله — أو لشيء يتعلق به — كمية ، بسبب تلك الكمية .
فإنها ما يعرض للكم المتصل وهو ، وهو تناهى المقدار ، ولا تناهيه .

وقد تكون على أعمال غير متناهية ، مثل تحريك القوة التي للسما .

ثم تسمى الأولى متناهية .

ومنها ما يعرض للكم المنفصل ، وهو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد — لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد الاتصال — فقد يمكن فرض لا نهايته ، في الانتقاص — لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب الانفصال .

والشئ الذى له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعلل ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، فيه ، ظاهر .

أما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان ، أو أعمال متوالية لها عدد ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، يكون فيه بحسب مقدار ذلك ، أو عدد تلك الأعمال .

والذى بحسب المقدار يكون :

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه ، لا من حيث تعتبر كثرة أو وحدته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنة مختلفة ، كرماء تقطع سهامهم مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة .

ولا محالة تكون التى زمانها أقل ، أشد قوة من التى زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان .

والثانى : قوى يفرض صدور عمل ما ، منها ، على الاتصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرماء

تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء .

ولا محالة تكون التى زمانها أكثر . أقوى من التى زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان غير متناه .

والأخرى غير متناهية .

وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين*

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) الحركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون فى آن الوصول موصلاً

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماة ، يختلف عدد رميهم .

ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التى يصدر عنها أقل عدد .
ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .
فالاختلاف الأول بالشدة .

والثانى بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال .
وكان مراده ما يختلف فى النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .
ولذلك تمثل :

بالمدة ، التى تتحرك حركة متناهية ، بحسبهما ، وبالسواء التى تتحرك حركة غير متناهية ، بحسبهما .

وذكر أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذو كم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية .

بالفعل ؛ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع في آن .

واعلم : أن القدماء اختلفوا في هذه المسألة :
 فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .
 وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .
 ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات .
 والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حد ما ، بالفعل ، إنما يصير واصلاً إليه في آن .
 ثم إنه إذا تحرك عنه ، فلا محالة يصير مفارقاً ، أو مبايناً له ، بعد أن كان واصلاً أيضاً في آن .
 ولا يمكن اتحاد الآنين ؛ لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه ، واصلاً مبايناً معاً .
 فإذا كان متغايران .
 ولا يمكن تتالي آنين ، من غير تخلل زمان بينهما ، كما مر في إبطال القول بالأجزاء التي لا تتجزأ .
 فإذا كان بينهما زمان .
 والمتحرك المذكور ، لا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركاً ؛ لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه .
 فإذا كان هو ساكن .
 وهذه الحجة ضعيفة ؛ لأنها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة .

وقد أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال :

[مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه ، إنما تقع في زمان ، كالحركة .
 فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة ، فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول ؛ لأنه طرف للحركة عن ذلك الحد .
 وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد .

وإن عذوا به أنا يصدق فيه الحكم على المتحرك ، بأنه مباين ، فهو آن مغاير لذلك الآن ، ويكون بين الآنين زمان .

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان ، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور ، وبين الموضع المباين لذلك الحد [.

قال :

[وكذلك إن أوردوا بدل لفظة « المباينة » « اللاماسة » ؛ فإنه يجوز أن طرف زمان اللاماسة مماسة] .

ثم أقام الحجة على ذلك ، [بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور ، إنما تصدر عن علة موجودة :

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ، مقربة له إلى حد آخر « ميلاً » . وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور .

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلاً » .

فإذن هي موجودة في آن الوصول .

والميل من الأمور التي توجد في آن .

وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان ، كالحركة .

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميل ثان » يحدث أيضاً في آن ، ويبقى زماناً ما .

فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول ؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر .

فإذن بين الآنين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكناً [.

وبعد تقرير هذه المقدمات ، نعود إلى تقرير « المتن » فنقول :

الشيخ عبر عن « الحركات المختلفة » بـ « التي تفعل حدوداً ونقطاً » .

وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقي زماناً ، لا ككون

و « الحد » أعم من « النقطة » فإن كل « نقطة » « حد » ولا ينعكس .
وجميع الحركات المختلفة ، تفعل « حدوداً » مثلاً :

الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ، ثم راجعة عنها ؛ فإنها إنما تنهى
إلى حد ما ، ترجع عنه .

فهى قد فعلت ذلك الحد .

وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحد ؛ لأن البيان في الحركات الآتية ، المختلفة ، التى تفعل
نقطاً ، هى نقط زوايا الانعطاف ، أو الرجوع ، يكون أسهل وأوضح .
وإنما وصف تلك الحركات بأنها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة
إلى حد ما ، إنما تنقطع بالوصول إليه .

فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة .

والحركة الواحدة التى لا تنقطع ، لا يقع بها وصول إلاً بالفرض .

وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله : [عن محرك موصل] .

لأن الحجة المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين ، أعنى

الميلين .

ولم يسم المحرك الموصل بـ « الميل » لأنه إنما يسمى « ميلاً » باعتبار آخر ، كما مر .

وإنما وصف المحرك بأنه : [يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل] .

ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده فى آن بقوله :

[فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك ، مما لا يقع فى آن] .

ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثانى بقوله :

[ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً . . . إلى قوله : لا ككون الشيء مفارقاً

ومتحركاً] .

وإنما قال :

[يزول عن المحرك كونه موصلاً] .

الشيء مفارقاً ومتحركاً .

مع أن المحرك القريب ، أعنى الميل الأول ، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك للحد ، لأن المحرك الأصلي الذى ينبعث الميل عنه — أعنى الطبيعة ، أو الإرادة ، أو القوة القاسرة — ربما يكون باقياً ، ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً ، وهو الميل .
وأشار بقوله :

[فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلًا . وأشار بقوله :
[وتكون صيرورته غير موصل ، دفعة ، وإن بقى زماناً] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذا كان موصلًا فى زمان . ثم صار غير موصل فى زمان آخر ، فلا بد من أن يفصل بين الزمانين . ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلًا ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه من النقيضين .

ولا يجوز أن يكون موصلًا ، لأن الأمر الموجود ، ما لم يرد عليه أمر يعدمه ، فإنه لا يزول .

والوارد إذا كان مما يوجد فى آن ، كان لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل ، فكان الإيصال الذى هو معلوله أيضاً ، حاصلًا معه .

وإنما لم يذكر المحرك الثانى — أعنى الوارد المتجدد — لأن الحجة تمشى من غير ذلك ، فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر .

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه ، اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى .

ثم أشار إلى تغاير الآتين بقوله :

[والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلًا ، دفعة]

وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآتين بقوله :

[وبينهما زمان كان فيه موصلًا] .

والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الان الذى صار فيه موصلًا دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد .
 وإنما قال : [وهو زمان السكون لا محالة] .
 لأن سبب الحركة — أعنى الميلين — معدومان .
 وههنا قد تمت الحجة .
 قال الفاضل الشارح :

[إنها مبنية على استحالة تتالى الآنات .
 وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :
 إما على التدريج .
 أو دفعة .

والأول ؛ باطل ؛ وإلاّ لصار الآن زمانياً .
 والثانى : يقتضى أن يكون عدمه ، متصلاً بآن وجوده ، فيلزم تتالى الآنين] :
 قال :

[وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بأن قال :
 « قولكم : عدم الآن :
 إما أن يكون على التدريج .
 أو دفعة .

تقسيم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسماً ثالثاً ، وهو :
 أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده .
 فلو قال السائل :

ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن ، حتى يقال : إنه فى جميع الزمان
 الذى بعده .

بل عن ابتداء عدمه .
 ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده .

وبينهما زمان كان فيه موصلاً ، وهو زمان السكون لا محالة .

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ، ليس آنآ آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ، ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة [.

قال :

[هذا تقرير كلام الشيخ .

والإشكال باق عليه من وجهين :

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه ، على التدريج غير معقول ؛ لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

ففي الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شيء ، لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان ، بل في بعضه ، وقد قيل في كله .

هذا خلف .

وإن حصل شيء ، وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه ، كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .

وهو محال .

وإن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج ، بل حصول أشياء كثيرة ، في أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصله فيه .

ويلزم من ذلك تنال الآتين .

الثاني : لو سلمنا صحة هذا التقسيم ، وهو أن يكون عدم الآن حاصله في جميع

الزمان الذى بعده ، من غير أن يكون لذلك الزمان طرف ، هو فيه معدوم ؛ فلم لا يجوز أن يقال :

« اللاماسة » حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسه ، مع أنه ليس لزمان « اللاماسة » طرف غير آن المماسه .
وحيثئذ يكفى هناك آن واحد ، وتبطل الحجة [.

أقول :

على الوجه الأول :

معنى الحصول على التدرىج هو حصول الشئ الذى له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلا فى زمان :

كالحركة وما يتبعها .

فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان ؛ لأن من حيث هويتها ليست بملتزمة عن أشياء كثيرة ، بل هى شئ واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء .

فهى قبل عروض القسمة لا تكون إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان ، ولا يكون لذلك الزمان طرف ، يوجد ذلك الشئ فى ذلك الطرف ؛ لأن وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان ، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع الزمان .

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه فى أجزاء ذلك الزمان ، شيئاً بعد شئ . وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الأول .

فهذا هو الحصول على التدرىج .

ويقابلة ما يحصل لا على التدرىج :

بل إما فى طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .

وإما فى زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن

لا يوجد فى ذلك الزمان آن ، إلا ويكون ذلك الشئ حاصلًا فيه .

.....

وهذا القسم ينقسم :

إلى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله ، كالكون والتربيع .
وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن ، كاللاوصول ، وككون المتحرك على مسافة ،
فما بين طرفيها .

فإن جميع ذلك إنما يحصل :

في زمان .

وفي طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا :

حكم الشيخ بثلاث القسمات .

وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه .
ويتبين ذلك من تصور النقطة .

فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك ، صادق ؛ على طرف الخط المتصل ، وليس
بصادق على نفس الخط المتصل .

وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك ، فصادق ، على نفس الخط ، وليس بصادق
على طرفه .

ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها
ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني :

أن ذلك يقتضي تزيف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ، ولا يقتضي
تزيف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها .

فإن آن المماس الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه ، لا يمكن أن يكون
مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً . لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب
متجدد ، لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول .

(٢) فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حد ما ، تنتهي إلى

سكون فيه .

والسببان :

ليس من الموجودات التي تحصل في أزمنة ، دون أطرافها .

ومما لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة .

ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .

فهما إذن مما يوجد في الأزمنة وأطرافها .

والفاضل الشارح :

توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة في الكتاب ؛ ولذلك تعجب من إيرادها

بعد تزيفها في « الشفاء » .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ؛ اشتمال تقريره على :

ذكر المحرك الموصل .

وإشارته إلى وجوده في آن المماس .

وسبب توهم هذا الفاضل :

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني ، بل اقتصر على ذكر معلوله ، وهو زوال

السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[بإنكار وجود الميل ، أولا .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين . دفعة . ثانياً .

ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين ، يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه :

إما أحدهما .

أو كلاهما] .

وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية .

(٢) أقول : لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين ، شرع في المطلوب

من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية .

فتكون غير الحركة التي بها يُستحفظ الزمان المتصل .
 فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهي
 الدورية *

وتقريره : أن كل حركة في مسافة ، تنتهى تلك المسافة إلى حد ، وتنتهى تلك الحركة إلى
 سكون ، لما تقدم . فهي غير الحركة الحافظة للزمان ؛ لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة ،
 على ما مر ، لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه ، فالحركة التي هي مقداره ، يجب
 أن لا يكون لها أول ولا آخر .

لكن الحركات التي لا تختلف تكون :

إما مستقيمة .

وإما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تناهى المسافات المستقيمة .

فإذن هي وضعية دورية .

واعلم : أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة
 المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، بحيث يصير
 المجموع حركة واحدة .

والزمان ، إذ هو شئ واحد متصل ، يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتصال
 الوجداني .

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل
 الافتقار .

الفصل السابع عشر

فائدة

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة - التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه - ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .
وأن يزول كونه موصلاً ، واقع دفعة * .

(١) أقول : هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم ، وهي أن الجمهور يقولون في حججهم التي حكيناها عنهم - أعني التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني - : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن :

المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة ، بل في زمان ، ولا يوجد فيها شيء هو أولها ، لأن كل جزء يوجد منها ، فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض .

وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أي مبايناً في آن ، بل يجب أن يقال :

إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلاً ؛

أو زال عنه كونه موصلاً في آن ، فإن كون الشيء غير موصل قد يقع في آن ، كما يقع في زمان .

وما ذكره الشيخ في « الشفاء » هو :

[أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة « المباينة » بـ « اللاماسة »] .

الفصل الثامن عشر

تذنيب

(١) فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية *

الفصل التاسع عشر

إشارة

[١] أعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

فغير مناف لقوله هذا ، لأن الحججة في نفسها ضعيفة ، والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلاً غير مؤثر في المعنى . أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة .

فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التي لا نهاية لها ، هي التي تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة غير المتناهية هي الدورية .

فإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها ، من حيث هي غير متناهية ، هي الدورية لا غير .

ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له . وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[بلا نهاية القوة] .

لانهايتها بحسب المدة والعدة .

[١] أقول : يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية .

فإذا حرك بقوة جسم ما ، من مبدأ نفرضه ، حركات لاتتناهى

واعلم أن القوة غيرالمتناهية ، لو كانت جسمانية ، وحركت جسداً ، فلا يخلو : إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم :

بالقسر .

أو بالطبع .

لأنه :

إما أن لا يكون محلاً لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان .

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل .

وأما الثانى : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقله :

[لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية :

يحرك جسماً غيره] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تنهى الأبعاد .

فإذا حرك جسم بقوة جسماً آخر من مبدأ مفروض ، حركات لا نهاية لها .

بحسب الامتداد الزمانى .

أو بحسب العدة فى القوة .

فإن غير المتناهى لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى

الطبيعة ، وأصغر منه فى المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن

يحرك الثانى أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة

لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذاك الجسم بتلك القوة ،
فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض .

ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم ، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر ؛ لاشتمال
الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه .
ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم ، أكثر من معاوقة الأصغر .
فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .
وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر في « الفصل السادس » من
« النمط الثاني » ، ومما سيأتى .

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض ، وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة ، في
الجانب الآخر ، الذي فرضت اللانهاية فيه ، وكذلك النقصان . ويلزم منه انقطاع الأقل ،
فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً . وقد فرض غير متناه .
هذا خلف .

فإذن هذا الفرض محال .
واعلم : أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ ؛ فإن الحاصل منه أن القوة
غير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين ، لوجب أن يكون تحريكها إياهما
متفاوتاً .

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما . بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً .
هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :
سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .
يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر .
والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية ؛ لأن غرضه في هذا الموضع ، هو نفي اللانهاية عن
القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه :
[بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء .

وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما] .

فتقع الزيادة التي بالقوة ، في الجانب الآخر ؛ فيصير الجانب الآخر متناهيًا أيضًا .

مندفع ؛ لأن المراد بالقوة المذكورة ههنا ، هي التي لا نهاية لها باعتبار :
المدة .

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

[وهو أن القائلين بتناهي الحوادث ، لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ، رد الشيخ عليهم بأن قال :

لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات ، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً ، فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها] .

قال :

[ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو به عليهم ، بعينه ، وهو أن يقول : ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما . فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

قال :

[ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال . فأجاب : « بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل في الحال » .

ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل ، أقل من كونها قوية على تحريك الجزء ، فوقع التفاوت في القوة عليها ، بخلاف الحوادث ؛ فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقت ما ، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

هذا محال *

ثم قال الفاضل الشارح :

[وللسائل أن يعود فيقول :

أنتم إنما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء ، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال .

وحينئذ يعود الإشكال] .

أقول : الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً ، بل ذكر في آخر النمط الخامس :

[أن جميعها لا يمكن أن يوجد في وقت .

وغير المتناهي المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم] .

وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه .

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، في النظر الأول ، إذا اختلفت جهتهما : أعني جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً في العقل .

أو في الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لامتداده جهتان :

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي .

أو يسلب عنه فيهما التناهي .

أو يوصف في إحداهما به .

ويسلب في الأخرى عنه .

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما

من خواص الحكم المتناهي .

الفصل العشرون

مقدمة

(١) إذا كان شيء ما ، يحرك جسماً ، ولا ممانعة في ذلك الجسم ، كان قبوله الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلاً .

فإذن الحكم بهما في جهة واحدة ، لا ينافي سلب النهاية في الجهة الأخرى ، بحسب النظر المذكور .

وأما امتناع سلب النهاية عنه ، إذا كان موجوداً ، على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء ، فذلك لأمر يقتضيه ، خارج عن مفهومه ، وهو غير ما نحن فيه .
وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي ، وازديادها في الجهة الأخرى ، التي تلي الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي ، صحيحاً ، كما مر .
وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة ، فلما كان لا امتدادها مبدأً واحداً ، بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً في تلك الجهة أيضاً .
وبذلك افرقت الصورتان .

فهذا ما عندي في هذا الموضع .

وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكى عنه ، فلم تقع إلى بالفاظه حتى أنظر فيها .

(١) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر ، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً .
فقدم لذلك ثلاث مقدمات :

أولها : ما ذكره في هذا الفصل ، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا يمنع عنه ، بل كان ذلك لقوة تحله ، كما مر .

الفصل الحادى والعشرون

مقدمة أخرى

(١) القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة *

الفصل الثانى والعشرون

مقدمة أخرى

[١] القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم الأصغر ؛ حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ، فإذاً كبيره وصغيره ، إذا فرضا مجردين عن تلك القوة ، كانا متساويين في قبول التحريك ، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم ، مانعاً عنه .
(١) أقول : وهذه ثمانية المقدمات :

وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة : إذا حركت جسمها — ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة ، وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة ذلك الجسم — فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره ، تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولى . بل إن عرض تفاوت ، فهو بسبب القوة ، فإنها تختلف باختلاف محالها ، على ما سيأتى في المقدمة الثالثة .

وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير ، فهو في الطبيعية بسبب الفواعل لا غير .

[١] أقول : وهذه ثلاثة المقدمات .

وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة ، تختلف باختلاف الأجسام ، وتناسب بتناسب

تشابهت القوتان بالإطلاق ؛ فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر ؛
إذ فيها من القوة شبيه تلك وزيادة .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام ،
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية .
وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ،
لو انفرد .

محالها المختلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتجزئتها .
والفاظ الكتاب واضحة .

(١) أقول : لما فرغ من تقرير المقدمات ، شرع في المقصود ، وهو ما ذكر في
صدر الفصل .
فقوله :

[وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد] .
إشارة إلى المقدمة الأخيرة .
وقوله :

[وليس زيادة جسمه في القدر ، تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة
المتحركين والمحركين واحدة] .

• إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها ، وهو أن المعاوقة لو كانت في
الكبير أكثر منها في الصغير ، مع أن القوة في الكبير أيضاً أقوى منها في الصغير ، لكانت
نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

لكن ليس كذلك ، لما مر في المقدمة الأولى .

وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة .
 بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان .
 فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ،
 عرض ما ذكرنا .

وقوله : [بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان] .
 إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية ، وهو كون التفاوت ههنا بسبب القواعل . لا بسبب القوابل .
 وقوله :

[فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا] .

تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهي الأقل ، كما مر .
 وقوله :

[وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً] .

تتميم لهذا البرهان .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر .

لكن كان ذلك في الحجة السابقة خُلُفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية ، فعلاً متناهياً .

ولم يكن ههنا خُلُفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .

بل إنما لزم المحال من حيث ذكره .

وهو أن تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضاً ، لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين ، على ما مر في المقدمة الثالثة .

وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً *

فهذا تقرير ما في الكتاب .

واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك . فبينة بامتناع صدور قسمي التحريك عنها ، أعني الذي بالقسر ، والذي بالطبع ، من غير نهاية .

لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية غير المتناهية ، بالقسر ، أعم مأخذاً ، من الموضع الذي استعمله فيه ، فهذا البرهان الذي أقامه على امتناع كونها محركاً بالطبع ، أخص تناولاً ، مما يجب .

وذلك ، لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك غير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه . منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه ، كالطبيعة ، والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها .

وبالحملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة .

والتحريك بالطبع ، الذي يقابل التحريك بالقسر ، يكون أعم من ذلك ؛ لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية ، والحيوانية ، مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها . على ما تبين فيما مر .

وأيضاً أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها ، لكون تلك المحال أجساماً آلية .

فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب ، لكن لما كان المقصود ههنا ، بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها ، مبدأ للتحريكات غير المتناهية ، اكتفى الشيخ بهذا البرهان ، المشتمل على حصول مقصوده .

الفصل الرابع والعشرون

تذنيب

(١) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ،
فهي مفارقة عقلية - وفي بعض النسخ : فهي غير جسمانية ،
فهي مفارقة عقلية - *

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .
وبان أنها لا تكون إلا دورية .
وبان في « النمط الثاني » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هي السماوية .
فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،
وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، في الفصول المتقدمة : أن القوى الجسمانية لا تصدر
عنها حركات غير متناهية .
فأنتجت المقدمتان : أن القوة المحركة للسماء : ليست بجسمانية . وما ليس بجسماني ،
يكون مفارقاً .
فإذن هي مفارقة .
والمفارقة : إما عقل . أو نفس .
والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها . فإنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة ، من
الكمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .
فإذن : هي مفتقرة في التحريك : إلى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ، لتخرج
تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .

وذلك الشيء هو عقل .
ولا محالة يكون ذلك الشيء ، هو السبب الأول لتحريك السماء .
فإذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء ، مفارقة عقلية .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق .
وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً
صرفاً ، بل هو قوة جسمانية .

فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول .

ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية *

(١) أقول : قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء ، لا يجوز أن
يكون عقلاً ، بل هو قوة نفسانية جسمانية
وهنا قد حكم بأنه مفارق عقلى .
وذلك يوهم مناقضة .

فنبه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون
عقلاً ، لا ينافى كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .
واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلياً ، وتحريك العقل تحريك غائى .
والغاية ، وإن كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ ، بعيداً ، فهى من حيث
انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل ، مبدأ قريب .

وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح :

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانياً :

فهو نفس . وإلا فهو عقل :

ولا وجه لكونهما معاً سببين .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك ، لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة . فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محركٌ غير متناهي التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ، حركات غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لا يزال ينفع عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

(١) أقول . معنى السؤال :

أنه إذا جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية ، فتكون تلك القوة متناهية التحريك ، لا دائمة التحريك ، فتكون محركاً لغير الحركة السماوية الدائمة . هذا خلف .

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلي ، غير متناهي التحريك ، يحرك قوة حالة في جسم : أى يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة . ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تنفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلي ، وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك .

ثم زاد في البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهي .
والتأثير غير المتناهي ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية .

وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط . *

واعترض الفاضل الشارح : بأن :
[الأمور الحادثة في النفس الجسمية ، لا يجوز أن تصدر عن العقل ، فإن الثابت لا يكون علة للمتغير .
وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس .
وحيث لا يمكن القطع في شيء من القوة الجسمية ، بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية ؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً] .
والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال في محركها ، منسوبة إلى :

إرادة .

أو ميل طبيعي .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات في المحرك .

والحركات في المحرك .

فإذن لا بد من محرك تتجدد أحواله ، وليس هو بعقل .

ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسر .

ثبت انتسابها إلى نفس .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) فالمبدأ المفارق العقلي لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .
ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل .
على أن المحرك الأول هو المفارق .
ولا يمكن غير هذا *

الفصل الثامن والعشرون

استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :
بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي ، بحسب انفعالاتها عن العقل ، فليس بإلزام على الشيخ ، لأنه عيّن ما صرح به ، لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وأفعاله .

(١) أقول : فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية ؛ عن العقل ، وصدور الحركات بحسبها عن النفس .
وهو غنى عن الشرح .

(١) أقول : قد مر في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .
أن المتشبه به في جميع السماويات واحد .

وأنه غير متناهى القوة .

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها فى أجسام .

والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن :

لجسم .

وأن المعلم الأول قد حكم فى موضع بوحده .

وفى موضع آخر بكثرته .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى أجسامها .

ولزمهم القول بتحريكها بالعرض ، لأن الحال فى المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض .

والحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك ، إلى محرك آخر ، ولا يتسلسل ، بل يجب أن ينتهى إلى محرك غير متحرك ، من حيث هو محرك .

قالوا : فذلك الحرك الذى لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى : أو العقل الأول .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات .

وإما بالعرض .

وذلك غير واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون الحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

ويكون متحركاً من جهة أخرى ، مثلاً من جهة كونه حالاً فى مادة .

ولا لقوة جسم .

فهو غير ممكن :

لما يتحرك بذاته .

أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته .

وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التى
لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الأفلاك دون النفوس
المفارقة والعقول .

فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين :

أحدهما : قول المعلم الأول : فإنهم يدعون ملازمة مذهبه ، وذلك أنه صرح :

بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .

وبأن التحريك غير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية .

وهذان القولان ينتجان :

أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .

لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .

والثانى : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية ، هى مبادئ تشوقاتها .

وتقرير ذلك :

أن التصور العقلى لا يمكن أن يكون :

لجسم .

أو قوة جسم .

لما مر فى النمط الثالث .

وكل متحرك :

بالذات .

هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ، ثم
يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذي هو منطبع فيه *

أو بالعرض .

فهو جسم ، أو قوة جسم .

فإذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك .

بالذات .

أو بالعرض .

لكن للمحركات السماوية ، تصورات عقلية بزعمهم .

فإذن هي عقول مفارقة غير متحركة :

بالذات .

ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ، ويشبه النفوس
الفلكية بها ، ببيان معنى الحركة بالعرض ، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقة .
وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما
يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .
يدل على ذلك قول الشيخ : في كتابه الموسوم بـ « المبدأ والمعاد » ، فإنه قال بهذه
العبارة :

[والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظهر في زمانه .

ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة] .

والإسكندر يصرح ويقول ، في رسالته التي في المبادئ :

[إن محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن لكل

كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصانها] .

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

[إن الأشبه والأحق ، وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك ، على أن فيه

وجود مبدأ حركة خاصة له ، على أنه معشوق مفارق] .

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته .

فيلزم - كما علمت - أن لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط .
الدهم إلا بالتوسط .

وكل جسم - كما علمت - مركب من هيولى وصورة .

(١) أقول : يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسمًا ، بل هو عقل مجرد .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول]

وتقرير : ما فى هذا الفصل :

أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوحدانيته ، كما بين فى النمط الرابع .
فيلزم - كما علمت فى النمط الخامس - أن لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط ، إلا بالتوسط .

وكل جسم - كما علمت فى النمط الأول - مركب من هيولى وصورة :
فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم .
يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصدر عنه الهيولى والصورة معاً ، لأنك علمت - فى النمط الأول أيضاً - أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه .
أو توجد هما معاً .

ولا يجوز أن تكون عليهما القرينة ، شيئاً غير منقسم .

فيُتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده : عن اثنين .
أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معاً .
لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة
للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .
بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أولهما معاً .
ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط :
فالمعلول الأول عقل غير جسم .
وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .
ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها ، أو في حيزها العقلي *

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعلق
بجسم ، بل هو عقل محض .
وأنت ، قد صح لك في هذا النمط . وجود عدة عقول متباينة الذوات ، هي مبادئ
تحركات الأفلاك .
ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها ، أى هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك .
أو في حيزها العقلي ، إن لم يكن محركاً لفلك ، أى يكون مشاركاً لها في التجرد ،
والبراءة عن القوة .

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد .

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب ، أكثرها مما مربيانه ، ولذلك وسمه بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .

فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

والثاني : معرفة كثرة حركاتها ، أعني نفوسها .

والثالث : معرفة كثرة متشوقاتها ، أعني عقولها .

والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها في بعض الأمور .

وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .

أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، ولذلك قال فيه : [يمكنك أن تعلم] .

ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً .

فأقول : الأجرام العالية ، تنقسم :

إلى كواكب .

وإلى أفلاك .

أما الكواكب فتقسم :

إلى سيارات .

وإلى ثوابت .

والسيارات سبعة .

والثوابت أكثر من أن تحصى .

وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

.

والطريق :

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .

وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمة ، وهى :

إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ، ويتحرك ما يحتوى عليه ، بالعرض .

ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة .

ووجوب التشابه فيها .

وامتناع الحرق والالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم فى عدها اختلافاً لا يرجى زواله ، بعد أن قسموها :

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

وإما مركبة .

وإلى جزئية . تنفصل الكلية إليها .

فالقدمات أثبتوا ثمانية أفلاك كلية ، يحيط بعضها بعض ، بحيث يماس مقعر العالى ، محدب السافل .

ويكون مراكز الجميع مركز الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل ، فلك الثوابت ، فإنه مما لا بد منه ، وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ، ممكناً .

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

وسبعة للسيارات السبعة ، على النضد المشهور ، وإن كان فيه أيضاً خلاف .

والمتاخرون زادوا فلكاً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية ،

وجعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلى ، لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة

يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب ، طولاً وعرضاً واستقامة ، ورجعة ، وسرعة ، وبطئاً ، وبعداً ، وقرباً ، من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة ، كالقائلين بالمنشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها . وجعلوها منضودة ، في جو مشتمل عليها ، هو ثخن فلكه الكلى .

ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة ، كالقائلين باسترخاء أوتارها ، عند الرجوع ، وما يقابله عند الاستقامة .

وكالقائلين بإقبال الفلك ، وإدباره ، من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة . هذا كله مع اختلافهم في أعدادها .

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية ، فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها ، بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً ، وحركة .

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .

المتأخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل ، أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج ، مركزه مركز العالم ، يماس بمحده مقعر ما فوقه ، وبمقعره محدب ما تحته ، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه ، إلا القمر ، فإن مثله المسمى بفلك جو زهر ، يحيط بفلك آخر له ، يسمى المائل ، وهو الذى يشتمل على سائر أفلاكه .

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل ، أو المائل ، يماس حدباهما ، ومقعراهما على نقطتين ، يسمى الأبعد عن الأرض ، وأجاً ، والأقرب منها حضيفاً .

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض ، وهو في ثخن خارج المركز ، يماس محده سطحه ، على نقطتين ، تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيفاً ، ما خلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين ، أعنى خارج المركز ، أو التدوير ، من غير رجحان لأحدهما على الآخر ، بالقياس إلى حركاتها .

إلا أن بطليموس رأى إثبات الخارج لها ، أولى ، لكونه أبسط .

.

والكواكب الستة مركوزة في تدويرها ، بحيث تماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة . والشمس مركوزة في خارج المركز .

وزادوا العطاردة فلکاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلکان خارجا المركز ، يشتمل المثل على أحدهما ، اشمال سائر المثلثات على أمثاله ، وهو المسمى بالمدير .

ويشتمل المدير على الثاني اشمال المثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلک التدوير ؛ إذ هو المشتمل عليه ، فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .

عشرة منها موافقة المركز ، لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وستة أفلاك تدوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتحرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكل فلك من الباقية حركة خاصة ، إلا المثلثات الستة التي فوق القمر ؛ فإنها

لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فتنظم الرجعة والاستقامة ، والسرعة والبطء ، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك

الخارجة المراكز ، والتدوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور

في كتب الحياة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتدوير الخمسة المتحيرة ، وبعض اختلافات

الخمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقض البعد ، بين قطبي الفلكين العظيمين — على

ما يظن ؛ إن ثبت وجود ذلك التناقض — حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها :

كان فلماً محيطاً بالأرض .

موافق المركز .

أو خارج المركز .

مضافاً إلى ما سبق ، لأجل هذه الحركات ، إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك ، اتفاقها على ما سبق ذكره .

فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثاني :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

وهو بحث حكمي ولذلك قال : [ويلزمك على أصولك] .

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذي نفس واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ، كما تتعلق نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنتان للفلكين العظيمين .

وسبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقيون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه ، وكذلك كل كوكب .

وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها ، كما أثبتوا لأفلاكها ؛ فإن

أو فلکاً غیر محیط . مثل التدويرات .
أو کوكباً .

حکمها فی وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .
وهذا شیء غیر محسوس ، فیما فوق القمر .
أما القمر فإن لم یکن محوّه :
خیالاً یتراءى فیہ بالانعکاس ، كما ترى من الهلالات ، وقوس قزح .
أو أجساماً موجودة ، واقعة بحذائه .
بل کان شیئاً موجوداً فیہ ، ثابتاً فی جميع الأوقات ، على حالة واحدة ، لم یکن له
حركة استدارة .
لکن الحکم القطعی فیہ مشکل ، وإلا ظهر أنه لا یكون شیئاً موجوداً فیہ ، لوجوب
بساطته ، وامتناع تغیره عن وضعه الطبیعی .
فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .
والشیخ : حکم بذلك فی الكتاب بقوله :
[إن لكل جسم منها : فلکاً کان ، أو کوكباً ، شیئاً هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه ، لا یتمیز الفلك فی ذلك عن الکوكب] .
ویؤكدہ ما ذکرناه قبل ، من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير ،
والکواكب مختصة فی الإبداع بصور کمالیة زائدة على صور المثلث .
ثم إن الشیخ نفى الوهم المذهوب إلیه عند العوام ، وهو أن الکواكب تتحرك فی
الأفلاك ، تحرك الحیتان فی المیاہ ، فإن القول بتکثر الحركات ، المقتضى لتکثر الحركات ،
مبنى علیه ، وإنما نفاه بشیئين :
أحدهما : البرهان الکلى المتقدم :
وهو امتناع الحرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .
وإلیه أشار بقوله :

[وإن الکواكب تنتقل حول الأرض . . .
إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك]

شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب .

والثاني : برهان حدسي .

وهو أن الرصد والاعتبار ، يدلان : على موافاة مركز تدوير القمر ، أوجّهه ، في كل دورة مرتين .

وهما عند كونه في الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عند كونه في تربيعي الشمس .

وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجهه في كل دورة مرتين :

إحداهما : عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقرب ، بالتقريب .

والثاني : عند كونه في أول الثور .

إلا أن أوجه العقربى يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثورى .

بخلاف القمر ؛ فإن أوجهه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى ،

وهما عند كونه في أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل

بحركته وحده ، لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه في القمر هو أن حامل التدوير ، يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة

وعشرين جزءاً ، وكسر جزء ، من ثلثمائة وستين جزءاً من المحيط ، ويحمل التدوير معه .

والمائل يتحرك بحركته ، وحركة الممثل جميعاً ، إلى خلاف التوالى ، أحد عشر جزءاً ،

وكسراً ، ويحمل الحامل معه ، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً ، لاختلاف الجهتين .

وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ، ثلاثة عشر جزءاً ، وكسراً .

والتقدير الإلهى قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في أوج

الحامل ، فإذا تحرك الفلكان في موضع الموافاة حركتهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلي

أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسر ، من ذلك الموضع ؛ ومركز التدوير

مما يلي الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

وَأَنَّ الكواكبَ تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك .

بها ، قريباً من جزء ، إلى الجهة التي تلي المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ، ومركز التدوير على بعدين متساويين ، كل واحد منهما اثني عشر جزءاً ، وكسراً ، ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ، ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ، سمي بالبعد المضاعف ، وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة .

وهكذا يوماً بعد يوم ، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور ، وبُعد الأوج عنها من الجانب الآخر ، أيضاً ربعاً ، وكان بين الأوج والمركز ، نصف دور ، وافى المركز مقابلة الأوج ، أعنى الحضيض .

وإذا صار بُعد المركز عن الشمس نصف دور ، استقبله الأوج من الجانب الآخر ، وافاه في استقبال الشمس .

وكذلك في التربيع الآخر .
فإذن المركز يوافي الأوج في :
الاجتماع ، والاستقبال ، والحضيض .
في التربيعين .

وأما عطارد ، فلما كان له فلكان ، خارجا المركز ، أعنى المدبر والحامل .
وأوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب .
وكان المدبر متحركاً بالحامل على خلاف التوالي ، قدر مسير الشمس .
والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهي ، مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً .
وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ، أن يصير بعد المركز .

عن أوج الحامل ، ضعف مسير الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها . والبعد بين الأوجين مثله .

فيكون أوج المدبر متوسطاً بين أوج الحامل ، ومركز التدوير ، حتى إذا صار بُعد

ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة ، وأوجيّه ، وحال عطارد ، وأوجيه ، وأنه لو كان هناك

المركز عن أوج المدبر ، نصف دورة ، استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر .

ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين معاً . ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، في موضعين متساويي البعد عن الأوجين المتقابلين ، ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد ، وهما أول السرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد ، وعلى التسديس من الأوج الأدنى . فهذه حال القمر وعطارد ، في أوجيهما ، أي في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، في دورة واحدة ، وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك ، لا إلى الكواكب أنفسها .

فاذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

[لأن الانتقال إلى جهة ، يلزم منه الحصول في تلك الجهة .

فلو انتقل إلى جهتين ، لزم حصوله دفعة ، في جهتين :

سواء كان الانتقال :

بالذات .

أو بالعرض .

أو بهما] .

ثم قال :

[لا يقال : إنا نرى الرحي تتحرك إلى جهة ، والنملة عليها إلى خلافها .

انخراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

لأننا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى ، وللرحى وقفة حال حركة النملة ؟

وهذا وإن كان مستبعداً ؛ لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان [.

والجواب : أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان ، بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما .

فإن الحركات إذا تراكبت وكانت إلى جهة واحدة ، أحدثت حركة تساوى مجموعهما . وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض ، أو سكوتاً ، إن لم يكن فضل .

وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر الممتزجات .

فإذن الجسم الواحد لا يتحرك ، من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ، إلى جهة واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشابهة .

فقد تكون مختلفة .

وكما تكون بسيطة .

فقد تكون مركبة .

وكل بسيطة متشابهة .

وكل مختلفة مركبة .

ولا ينعكسان .

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى محركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات . بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات ، لكانت إحداها فقط .

وإذا ظهر ذلك ، فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين ، حصوله دفعة

(٣) وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية ،
على قياس واحد .

وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال : إن السافل
منها معشوقه الخاص ، هو ما فوقه .

في جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد . فضلا عن محال .

(٣) أقول : وهذا هو المطلوب الثالث :

وهو معرفة كثرة العقول : فإن اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة ،
كما مر .

وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك
العالى ، كما مر .

والقائلون به ، يجعلون أول الأفلاك ، فلكاً ساكناً ، متشوقاً غير مشتاق ينقطع به
الاشتياق .

وهذا رأى مما مال إليه أبو البركات البغدادي ، وأسنده إلى بقراط من القدماء .
وإنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ما ربما يقال] .
إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولا تقدم إبطال هذا الرأى في الفصل الثانى عشر من هذا النمط ، لم يتعرض ههنا لذلك .
وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة ، لا إلى الأجسام المحيطة بها ،
فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص
بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه بالعقل الفعال .

وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ إليه يكون عددها ، عدد الأفلاك والكواكب ،
بزيادة واحدة .

واعلم أن العدد المثبت بالدليل ، هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه .
وأما كونها أكثر منه ، فمن المحتمل ؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل .

(٤) وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هي طبائع شتى ، وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

(٥) فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟
ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك *

(٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .

والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع ، والأيون والحركات ، التي هي مقتضيات الطبائع ، كما تقدم بيانه .

فإذن هي مختلفة بالأنواع ، وكل نوع منها لا يرجد إلا في شخص واحد .

ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات ، وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال .

وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها ، وهي التي تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

٢ (٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أهى أجرام مثلها ؟ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد ببيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون

هداية

(١) إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين .

فلو كان جسم فلكى ، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ، وجدتها الإمكان .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول .
وهى أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام .
ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات .

ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها ؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة ، كما مر .

فإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول] .

أقول : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض .
ولما كانت الأجسام العالية منقسمة :
إلى حاو .

ومحوى .

وكانت عليّة الحاوى — على تقدير الجواز — أقرب إلى الوهم ؛ قدم بيان امتناعها .
واعلم أن البرهان قائم على امتناع :

صدور جسم عن جسم .

أو عما يحل في جسم على الوجه العام .

على ما سيأتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى ، هما معاً ،
فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛
لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول

لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو ، علة لمحوه ، طريق خاص ، وهو
استلزامه لثبوت الخلاء ؛ قدم ذكر هذا الوجه ، ووسمه بالهداية ؛ فإن سلوك الطرق الخاصة
أحوج إلى الهداية ، من سلوك الشوارع العامة .
وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات .

إحداها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجودة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً
معيناً ؛ فإن الطبائع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معينة ، لم توجد فى الخارج .
والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالذات ، على معلولها ؛ كان وجود المعلول
ووجوبه ، متأخرين عن وجود العلة .

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة ، كان حاله حينئذ الإمكان ؛ لأنه لم يجب بعد .
وكل ما لم يجب ، وكان من شأنه أن يجب ، فهو ممكن .

والثالثة : أن الشئين اللذين يكونان معاً ، لامعية المصاحبة الاتفاقية ، بل معية بحيث
لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ؛ فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان ؛ لأن
تخالفهما فى ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات ، أن يقال :

لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصاً ، لما بيناه فى المقدمة الأولى .

وحينئذ كان وجود المحوى ، إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص ، موصوفاً بالإمكان
لما بيناه فى المقدمة الثانية .

ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى ، بحيث
لا يمكن انفكاكه عنه .

فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً ، مع وجود الحاوى المتشخص ، ممكناً ، لما بيناه فى المقدمة الثالثة .

لكنه فى جميع الأحوال واجب ، وإلاّ لكان الخلاء ممكناً ، لكنه ممتنع لذاته .
هذا خلف .

فإذن الحاوى ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [الخلاء ممتنع لذاته] .

ليس معناه : أن للخلاء ذاتاً ، هى المقتضية لامتناع وجوده .

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إلاّ مع ذلك النفي .

وذلك النفي لا يتصور إلاّ مع تصور المحوى من حيث هو ملاء .

وإذا تحقق هذا ، سقط ما يمكن أن يتشكك به ، وهو أن يقال :

[كون عدم الخلاء واجباً لذاته ، يناهى كون ما معه — أعنى وجود المحوى —

واجباً بغيره] .

وذلك : لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض ، هو الذى يجعل

المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجوب عدمه ، بالمعنى المذكور ؛

ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

والحاصل : أن المحوى يكون واجباً بغيره ؛ إذا لم يكن معلولاً للحاوى .

أما مع كونه معلولاً للحاوى ، فهو ممتنع لذاته ، لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن ونقول :

قول الشيخ : [إذا فرضنا جسماً . . . إلى قوله : ذلك الشخص المعين] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [فلو كان جسم فلكى . . . إلى قوله وجَدْتُهَا الإمكان] .

أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه .

متصلة ، هي أصل القياس ؛ فإن القياس استثنائي ، وإنما أورد تاليها كلياً ، غير مختص بهذا الموضع ، تمهيداً لإيراده مختصاً ، وقصداً لمزيد الإيضاح .

وهذا التالى هو المقدمة الثانية .

وقوله : [وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها] .

بيان لذلك الحكم الكلى .

وقوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً] .

استثناء للتالى ، على سبيل الإجمال . وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة .

ثم إنه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص

العلة متقدم فى الوجود ، والوجوب ، على تشخص المعلول] .

ثم عاد إلى بيان استثناء التالى مفصلاً فقال :

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه]

أى مع وجوب الحاوى .

[أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه أيضاً ؛

لما بيناه فى المقدمة الثالثة ، لكنه يجب أن يكون ممكناً معه . هذا خلف] .

[وإن كان] عدم الخلاء [غير واجب] .

مع الحاوى .

[فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة] فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

هذا خلف .

فإذن ليس شئ من السماويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .
وإن كان غير واجب ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بعلّة .

وذكر الفاضل الشارح [أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول » .

تكرار لما قرره أولاً .

والأولى حذفه ؛ لثلايتشوش نظم الحجة ، بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه ، وضم
ما قبله لما بعده [.

وأقول : الاقتصار على ما قرره أولاً ، غير كاف في هذا الموضع ؛ لأنه لم يقرر هناك
إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد
بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدِّرَ أنه أفاد ذلك ، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شئ من
الأجسام إلى علة أصلاً ؛ لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً .

فإذن الواجب أن يقيد :

العلة بكونها جسمًا متشخصًا حاويًا .

والمعلول بكونه محويًا .

ليستقيم البرهان .

فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته .

وإذا تقرر هذا فأقول :

إن رام أحدٌ نظم ما ورد في المتن ، فالأصوب أن يقدم قوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله : على تشخص المعلول] .

على قوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء في الحاوى . هما معاً] .

ثم يضم هذا إلى قوله :

فالحلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شيء من السماويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .

(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ،

وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغير مذهب إليه بوهم ، ولا ممكن * .

[فلا نخلو :

إما أن يكون عدم الحلاء واجباً . . . إلى آخره] .

فإنه بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما بوهم التكرار .

ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ . والله أعلم .

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحكم يكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدماً .

والعقل الذى هو علة المحوى ، إنما يوجد مع الحاوى عندهم .

فتقدمه على المحوى بالذات ، يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .

ويعود المحذور] .

فغير متوجه : لدلالة المعية فى الموضوعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فإن :

أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ،

من حيث ذاتاهما .

والثانى : على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر .

كما مر فى النمط الأول :

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى ، علة للمحوى ؛ أشار إلى القسم

الثانى : وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

القصل الثانى والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو ، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين .

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم : ذهابه إلى القسم الأول ؛ وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق .
ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها .
وكان الحاوى :

أشرف من المحوى ؛ لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد ، منه ؛ وأقوى وأعظم منه ؛ لاشتماله بحسب الصورة والمقدار ، على ما هو مثله ، مع زيادة ؛ كان إسناد العلية إلى الحاوى ، أشبه بالحق ، من إسنادها إلى المحوى .
ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهب إليه بوهم ، ليس بممكن ، على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .
والفاضل الشارح :

نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ، ظناً منه أن مجرد التلفظ بالشرف خطابة .
وليس كذلك ؛ لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف ، لكان بيانه خطابياً ؛ لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهب إليه بوهم .
وأما كونه غير ممكن ، فمعلل بما سيأتى .

وللمبرهن أن يستعمل كل شىء فى إثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته . . .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية : ليست بجسم ؛ لكنك تجعل الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى ، فيكون متقدماً عليه .

ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا
كما عرض فيما مضى ذكره ، لأنك تجعل للحاوى وجوداً عن علة ،
قبل وجود المحوى .

فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان
المحوى ، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده
إمكان ، حين يتحدد بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ،
إن كان معلولاً ، بل يجب بعده .

سواء جعلت الحاوي ، وعلة المحوى ، صادرين :

عن علة واحدة . أو عن اثنين .

ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،

كما لزم على القول بكون الحاوى علة .

وعلى قول الشيخ : [سواء كان عن واحد] .

في قوله :

[فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى ، سواء كان :

عن واحد . أو عن اثنين] .

إشكال : لأن تفسير كلامه ، إن كان هكذا .

سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، أو لزوم عليهما .

عن واحد . أو عن اثنين .

قيل : ولو كان الحاوى والمحوى ، أو علتاهما عن واحد ، لم يكن للحاوى وجود ،

قبل المحوى .

ولا لعل الحاوى ، قبل علة المحوى .

فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .

إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعلته تقدم على علة المحوى ، وحيث لا تكون

العلتان : واحدة ، ولا عن واحد .

وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق
تحديد سطحه الداخلى وجود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق
زمانى أصلاً .

وإن فسر على ما فسرناه أولاً ، وهو أن يقال :
سواء كان لزوم الحاوى .
وعلة المحوى .

عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .
وإن أضمر فى كون الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر ،
لم يكن خالياً عن تعسف ما .
وأقول فى حله :

اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مبادئها .
فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها
بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .
فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .
وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهى العقول .
فإذن قول الشيخ :

[سواء كان لزوم الحاوى والمحوى : عن واحد ، أو عن اثنين] .
إن لم يكن مفسراً بشىء مما مر ، كان إشارة إلى المذهبين ؛ فإن تقدم الحاوى يمكن أن
يتوهم على التقديرين .

وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :
تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الخلاء ، إنما يلزم عند كون الحاوى علة .
وذلك لا يمكن إلاً تشخيصه . وتحديد مقعره الذى هو مكان المحوى ، وعدم وجوب
ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحديد ؛ لكون المحوى معلولاً .

أما إذا لم يكن الحاوى علة ، بل كان مع العلة على الوجه المذكور ، لم يجب تقدمه ؛
فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية ، لا يكون متقدماً ، اللهم إلا أن يكون التقدم زمانياً .

وأما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة .
بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معاً عن شيئين *

الفصل الثالث والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى
تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخر غير جسم
يوجد عنه المحوى .

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات .
ولكن المحوى معلول للآخر غير الجسم ، فإذا اعتبرت له معية

أما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .
والمراد : من التقدم الذاتى ههنا ، هو أحد قسميه الخاص بالعلل ، لا الذى يكون
بالطبع ؛ لأن التقدم بالطبع متصور ههنا ؛ فإن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته
المجردة عن الإضافة . من غير انعكاس .

والتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[الحاوى وإن لم يكن علة ، لكنه إن فرض متقدماً بالطبع ، عاد الإلزام ،

والشيخ لم ينف هذا الاحتمال] .

ساقط بذلك .

(١) أقول : هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان :
وهى أن الحاوى ، والعقل الذى هو علة المحوى ، لما صدرا معاً من علة واحدة ، فقد
وجبا عنها معاً .

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون في حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن .

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذى هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجهه ، إنما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى .

وليس كل ما هو بعد معلول ، فهو بعد ؛ لأن القبلية والبعدية ؛ إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولا معلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعية ، قبلا ؛ اللهم إلا بالزمان*

والمحوى ليس مع وجوب أحدهما ، الذى هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب الآخر ، الذى هو الحاوى ، أيضاً واجباً .

وحيث يعود المحذور .

والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد إيضاح ، وهو غنى عن الشرح ..

الفصل الرابع والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً ، بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبي الوجود ، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع .

إن هذين إذا أخذاً معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان ، إن لم يُملأً كان خلاء .
وإنما يعرض ما يعرض ، إذا كان محدداً ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملاء ، أو غير محيط بملاء ، فيكون خلاءً * .

الفصل الخامس والثلاثون

إشارة

[١] وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم :

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التى تكون كصورته .

أو إلى جملته * .

(١) أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مر بيان ما يناسبه فى أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى .

[١] أقول : أى البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم ،

سواء :

الفصل السادس والثلاثون

تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض .

وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوى .

أو نفسه التى تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هى كصورته ، أو عين صورته .
أو جعلت العلة ، جملة الحاوى ؛ فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع ؛
لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .

وأى هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلاً مع الجميع .

(١) أقول : لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات ، علة لما يحويه .

وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض .

مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

لكن لما كان أحد الحكمين الأولين ، غير برهانى ، ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما ، علة لجسم آخر .

وهذا البرهان مع قرينه من الوضوح مبنى على مقدمات :

إحداها : أن الجسم إنما يفعل بصورته ؛ لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته .

والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .

ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل ؛ فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل ، لا يمكن أن يكون فاعلاً .

ولا يمكن أن يفعل بمادته ؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً .

والفاضل الشارح :

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .
والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال :

[نص الشيخ في « النمط السابع » على أن علم الباري بغيره ، صورة في ذاته .
فداته البسيطة فاعلة وقابلة معاً] .

أقول : أما تعليقه المذكور ، فباطل ؛ لأن الشيء الواحد إنما يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، لشيء واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما فوقها ، فاعلة فيما دونها .

وهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالة فيها .

وهما متغايران .

فإذن التعليل بذلك باطل .

وأما قوله : [الشيخ نص على أن علمه تعالى صورة في ذاته] .

ولا توسط. للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هوى أو صورة ، حتى يوجد ههما ، أولاً فيوجد بهما الجسم .

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :
اعتبار كونه عاقلاً للأشياء ، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ، يصح أن تقارنه صور
المعقولات .

وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثاني قابلها .

على أن الحق في ذلك سند كره في موضعه .

المقدمة الثانية :

أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام ، إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع ؛ وذلك لأن
الصور صنفان :

صور تقوم بمواد الأجسام ، كالصورة الجسمية والنوعية وهي كما أن قوامها بمواد تلك
الأجسام ، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها ، يصدر بوساطة تلك المواد ، فيكون بمشاركة
من الوضع .

ولذلك فإن النار لا تسخن أى شيء اتفق ، بل ما كان ملاقياً لحرمتها ، أو كان من
جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شيء ، بل ما كان مقابلاً لحرمتها .

وصور قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها .

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس ، إنما يكون
بذلك الجسم ، وفيه ؛ وإلا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحيث لم
تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ،
ولا لصورها .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له ،
وإلاً لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع .
هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئه ، أعني مادته وصوته .
وهذا قد تقرر فيما مضى .
وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :
قوله : [الأجسام إنما تفعل بصورها] .
إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [والصور القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها] .
يعني النفوس [إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها] .
إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة] .
إشارة إلى المقدمة الثالثة .
وقوله : [حتى يوجد هما أولاً ، فيوجد بهما الجسم] .
إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وقوله : [فإذا الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها] .
نتيجة .

وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ، ويتم البرهان .
وقوله : [بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر ، لصور ما يتجدد عليها ، أو أعراض] .
إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الآخر ، وذلك بأن :

تجعل موادها معدة لقبول صورة ، تفيض عليها من مُفيض الصور ؛
كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها — بالتسخين — معدة لقبول صورة هوائية ، تتجدد
على تلك المادة .

بل لعلها تكون معدة لأجسام آخر ، لصور ما يتجدد عليها
أو أعراض *

الفصل السابع والثلاثون

هداية وتحصيل

(١) فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس
واجب الوجود إلا واحداً فقط . ، لا يشارك شيئاً آخر في جنس
ولا نوع .

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

أو تجعلها معدة لقبول أعراض ؛ فإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من
علل مفارقة ، عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها .
ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها .
وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلها .

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

(١) أقول : قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة .
وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد .
وأن واجب الوجود غير مقول على كثرة ، قول الأجناس ، أو الأنواع .
فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ، معلولة للأول .
فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .
ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ، ومهد لذلك أصولاً .
فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية .

وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير
جسمانية ، فتكون هي من هذه الكثرة .

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدأً لاثنين
معاً ، إلا بتوسط . أحدهما ، ولا مبدأً للجسم إلا بتوسط .

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر
العقلية ، وواحدًا .

وأن تكون الجواهر العقلية الآخر بتوسط . ذلك الواحد .
والسماويات بتوسط . العقليات *

الفصل الثامن والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم
الجسم السماوي عن آخرها ؛ لأن لكل جسم سماوي مبدأً عقلياً ؛ إذ

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأً ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسمًا ، أو جسمانيًا ؛ أو نفسًا . . .

أحكام ثلاثة :

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

والثاني : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد .

والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه التوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر .

ليس الجرم السماوى بتوسط . جرم سماوى .
 فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدى في الوجود مع
 استمرار باق في الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة في
 استفادة الوجود ، مع نزول السماويات *

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السماويات .
 وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها .
 وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة
 إلى علة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .
 فإذا نزلت العقول نازلة في استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .
 واعلم أن الشيخ لم يجزم :
 بكون العقل الأول علة للفلك الأول .
 ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .
 ولا بوجوب تواليها في عليا الأفلاك المتوالية .
 ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد .
 بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك .
 وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك .
 فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك
 أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :
 بتجويز ما لم يجزم هو به .
 سخي .

الفصل التاسع والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) فمن الضروري إذن أن يكون جوهر عقلي ، يلزم عنه :

جوهر عقلي .

وجرم سماوي .

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

(١) أقول : أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول .

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلي ، وجرم سماوي ، معاً ،

وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية ، مع استمرار وجود

الجواهر العقلية ، يقتضي بالضرورة :

صدور جرم سماوي .

وجوهر عقلي ،

معاً عن جوهر واحد عقلي .

ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ، يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عن

إلا واحد ، في بادئ الرأي .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضي ، إذا فهم على الإطلاق ، الذي

يقتضيه مجرد هذه العبارة ، أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك

الواحد ، واحد آخر ، وهلم جرّاً .

حتى لا يمكن أن يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة الآخر ،

إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل .

وهذا ظاهر الفساد : فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق ببعضها ببعض معلوم بالضرورة .

لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إذا كانت جهة الصدور واحدة ،

وتكثرُ الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

أما إذ تكثر جهاته واعتباراته ، فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة ، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة جهاتها ، واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :
[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد .

من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات : ممتنع في المبدأ الأول ؛ لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات ، مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،
وأمكن أن يصدر عنه معلولاته] .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :
وبقى بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن (أ) .

وصدر عنه شيء واحد ، وليكن (ب) .

فهو في أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ح) .

وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) .

فيصير في ثانية المراتب شيان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (أ) شيء آخر ، صار في ثانية المراتب

ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع في معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ح) وحده ، شيء .

وبتوسط (د) وحده ثان .

وبتوسط (ح د) معاً ، ثالث .

وبتوسط (ب ح) رابع .

وبتوسط (ب د) معاً خامس .

وبتوسط (ب ح د) سادس .

وعن (ب) :

بتوسط (ح) سابع .

وبتوسط (د) ثامن .

وبتوسط (ح د) معاً تاسع .

وعن (ح) وحده عاشر .

وعن (د) وحده حادي عشر .

وعن (ح د) معاً ثاني عشر .

وتكون هذه كلها في ثلاثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء ، واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة ، ح ا ر ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها ، في مرتبة واحدة ، إلى ما لا نهاية له .

فhekذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة ، في مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شيء ، كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته .

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها :

والثاني : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهو المسمى بالماهية .
فهى من حيث الوجود ، تابعة لذلك الوجود ؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهية أصلاً .
لكن من حيث العقل ، يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها ، إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان .
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .
وإذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير .
فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، مع النظر إلى المبدأ الأول .
ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .
وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده ، قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلاً لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلاً للأول .

فهذه ستة أشياء

وجود .

وهوية .

وإمكان .

ووجوب .

وتعقل للذات .

وتعقل للمبدأ .

واحد منها فى أولى المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة فى ثانيها ، هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

أنه بذاته إمكاني الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

واثنان في ثالثها ، وهما :

الإمكان .

والوجوب .

المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما في ثانية المراتب ، مع الوجود .
والتعقلان في ثالثها .

واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً ، وإن كان المعلول الأول من
هذه الحملة . ليس بالحقيقة إلا واحداً .

والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته ، من حيث كونه بالقوة .
والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة في ذاته ، من حيث كونه بالفعل .
والوجوب والتعقل للمبدأ ، يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه .
فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثلاث : الموجود في العقل .
والأول والثانية : تشتركان في أنهما حالة في ذاته .
والثالثة تمتاز عنهما بأنها حالة بالقياس إلى مبدئه .
وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .

وإذا تقرر هذا فارجع إلى باقي شرح المتن ونقول :
قوله :

[فمن الضروري أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه :

جوهر عقلي .

وجرم سماوي] .

يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول ؛ إذ لا سبيل إلى ذلك .
بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلي :
سواء كان هو أول الجواهر .
أو غيره .

وأنه يعقل ذاته .

ويعقل الأول .

لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت ، كما ذهب إليه بعض المتقدمين ، فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول ؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ، بل هو عقل آخر ، بعد العقل الأول .
وقوله :

[ولا حيشتى اختلاف هناك ، إلا ما كان لكل شىء منها .

أنه بذاته إمكاني الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذى هو المعاول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

لأن المعاول الأول عبارة عن مجموعهما معاً ، والحشيات اللازمة له ، هي الأربعة التي ذكرها ، لا غير .

وقوله :

[فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

وبما له من حاله عنده .

مبدأ لشيء] .

إشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما يفيض من الأول على معلولاته .

والثاني : ما يحصل للمعاول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده ، وبما له من حاله عنده ، مبدأ لشيء .
وبما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

الذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه ، وهي أفضل حاله المذكورتين ، التي بها صار مبدأ لعقل آخر .

وقوله :

[وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر] .

إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين ، التي بها صار مبدأ للفلك .

وقوله : [ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات] .

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .

وإنما أشار بلفظة : [هو] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه في أول مراتب المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحد كما مر .

وقوله : [وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ووجود من غيره ، واجب ؟] .

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكروهما من قبل .

وإنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقويات ، لا لوازم .

ووصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه :

مبدأ للكائن الصوري .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة] .

ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات .
وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب .
ثم يجب أن يكون الأمرُ الصوري منه ، مبدأً للكائن الصوري .

أى ينبغي أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه .
وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه .
وكماله الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .
والمعلول يشبه العلة ويناسبها .
ثم صرح عن ذلك بقوله :

[فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأً لجوهر عقلى .
وبالآخر مبدأً لجوهر جسمانى] .
ثم أشار بقوله :

[ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصور
ومادة جسميتين] .

إلى تفصيل حاله فى ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :
أعنى التى له من حيث كونه بالقوة .
والتى له من حيث كونه بالفعل .

فإنه بالأول صار مبدأً لهيولى الفلك ، التى يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .
وبالثانى صار مبدأً لصورته التى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .

ولأجل كون الماهية والإمكان

عدميين فى ذاتيهما

وجوديين بغيرهما

كانت المادة

عدمية بانفرادها

وجودية بالصورة

ولأجل كون الماهية :

والأمرُ الأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .
متأخرة عنه من حيث الوجود .

كانت المادة متقدمة على الصورة ، من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه ، كما مر في « النخط الأول » .

ولأجل كون الوجوب أقرب إلى المبدأ في الترتيب ، كان للصورة تقدم العلية على المادة .
فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطينا القول فيه ؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة ، وأقدموا لجهلهم بها ، على تجهيل المتقدمين من الحكماء ،
والتشنيع عليهم .

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم :

[نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطاً معدة ،
لإفاضته تعالى] .

وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذات اللفظية .

فإن الكل متفقون على صدور الكل منه . جل جلاله .

وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا في تعاليمهم . وأسندوا معلولا إلى ما يليه . كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية ،
والعرضية . وإلى الشروط . وغير ذلك ، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم
عليه .

والفاضل الشارح : ممن نسب كلامهم في هذه المسألة ، إلى الوهن والركاكة ، للسبب
المذكور .

وقد ذكر في الشرح :

[أن الشيخ خبط في هذا الكتاب ، وفي سائر كتبه ، لأن كلامه مشعر

فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به ، مبدأ لجوهر عقلي .

تارة ، بأنه إنما يصدر عقل وفلك ، عن العقل الأول ؛ لما فيه من الإمكان والوجوب .

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ؛ فإن الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع .

أقول : الشيخ لم يجعل الوجوب وحده ، مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلى ، كالشفاء ، والنجاة ، والمبدأ والمعاد ، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله .

بل جعل عقله الأول الموجب لوجوده ، مبدأً لعقل آخر .

ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل ، إلى ما يخالف ذلك .

وأما جعل الإمكان ، وعقله لنفسه ، مبدأين لفلك ، فعلى ما ذكره ، ولا مناقضة بينهما ، كما مر .

وأما الجمجمة التي ذكرها ، إن كانت ، فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قد كفى الشيخ — بجمجمة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه — فضلاً وشرقاً . ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان ، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ، لا تصلح للعلية في هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

[من كونها أموراً عدمية ، أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات ، وما يجري مجراه] .

والجواب : بعد ما مر من الكلام عليه ، أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ، ليست عللاً مستقلة بأنفسها ، بل هي شروط وحيثيات ، تختلف أحوال العلة الموجدة بها . والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق .

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي ، فليس كما ظنه ، بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك ، كما مر في الوجود .

وبالآخر مبدءاً لجوهر جسماني .

ثم قال :

[المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات ، وإلا لكان الأول علة لها] .

والجواب : أن المعلول الأول :

يطلق على العقل الأول ، مع جميع كمالاته ؛ فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها .

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه .
فعلى التقدير الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات .
وعلى التقدير الثاني لا يصح .
فلا مناقضة بينهما .

والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :
[ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلة في مبدءاً قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أو صفة ، أو معلول ، ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء ، فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته] .

فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح :

— بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات —

[وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضي كون

المعلول الأول مركباً من جنس وفصل] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتباه الأجزاء الوجودية ، بما يجري مجرى الأجزاء

في العقل .

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، بهما يصير
سبباً لصورة ومادة جسميتين *

ثم قال :

— بعد كلام طويل —

[ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهي
حاصلة لذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة] .
والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدأ لثبوت
الغير ، كان دوراً] .

ثم قال :

[والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصوري .
والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .
والذي عول عليه في سائر كتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذي
قال في برهان الشفاء :

[وإذا رأيت الرجل العلمي يقول : هذا شريف ، وهذا خسيس ، فاعلم أنه يخبط .
فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث
العلمية ؟]

أقول : إذا استند مسببان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .
وكان المسبب الأتم ، أتم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب
الأتم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .

وهذا موضع علمي ، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع :
[والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة] .

ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[الجوهر المفارق ، العقلي البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته في ذاتها ،
أعني الطبيعة العدمية الإمكانية .

بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعني الطبيعة الوجودية الوجودية .

الفصل الأربعون

وهم وتنبيه

(١) وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف
يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل
عقل ، يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛
فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً *

وأن الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة له .
على أنه ليس بمحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، إلى هذا التفصيل .
وهو لم يجزم أيضاً بذلك ، وكيف ؟ وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك
من تفاصيل الأمور ، كما ذكره مراراً فى كتابه .
بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد ، احتمال ذلك على سبيل
الأولية فقط .

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحصر بما مر .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :
إذا كانت الحشيات المذكورة الموجودة فى العقل سبباً لوجود :
عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل .
وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحشيات .
فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل :

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فسادده أن يقال :

الفصل الحادى والأربعون

تذكير

(١) فالأول يبدع جوهرًا عقليًا ، هو بالحقيقة مبدع ،

وبتوسطه :

جوهراً عقلياً .

وجرمًا سماويًا .

إنا إذا قلنا : إن كل :

عقل .

وفلك .

يصدران معاً عن عقل .

فذلك العقل يشتمل على كثرة .

ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة ، حتى يصدر عنه :

عقل

وفلك :

معاً ؛ فإن الموجب لا ينعكس كلياً .

والعلة فى ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع ، حتى تكون متفقة المقتضيات .

(١) أقول : لما كان الإبداع إيجاد شئ بلا توسط :

آلة

أو مادة

أو زمان

أو غير ذلك .

وكان العقل الأول ، هو الذى أوجده الأول تعالى :

وكذلك عن ذاك الجوهر العقلي ، حتى تتم الأجرام السماوية ،
وينتهى إلى جوهر عقلي ، لا يلزم عنه جرم سماوي *

من غير توسط شيء آخر .

ولا شرط جودي .

ولا عدى .

كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط .

واعلم أن قول الشيخ :

[وبتوسطه

جوهرًا عقليًا

وجرمًا سماويًا]

ليس حكمًا بأن المتوسط :

بين الأول .

وبين أول الأجرام السماوية .

ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر .

إذ لا دليل على ذلك .

وادعى الفاضل الشارح : [أن قول الشيخ :

« إن صدور العقل الثاني عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »

كلام مجازي ؛ لأن المؤثر عنده في العقل الثاني ، ليس هو المبدأ الأول بتوسط ؛ بل

هو العقل الأول فقط] .

ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .

تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدع بالحقيقة .

لأن الإبداع الحقيقي — على ما أقر به هذا الفاضل — مفسر بالإيجاد من غير توسط .

فإذن لو كان موجد العقل الثاني ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً

بالحقيقة .

وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة .

الفصل الثانى والأربعون

إشارة

(١) فيجب أن تكون هوى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .

وهناك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشيء .

وباقى الفصل ظاهر .

وإنما اسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك .

والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً .

(١) أقول : يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مبادئها .

وبداً بالهوى المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذى

لا يلزم عنه جرم سماوى ، وإليه تنهى العقول ، ويعرف بالفعال .

فنقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهوى ، قابلة :

لجميع أنواع التغير

والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً ، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب

مشملاً على نوع من :

التغير

والحركة

لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة ، إلا الأجرام السماوية .

ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة .

فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام .
ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :

من هيولى مشتركة

وصور مشتركة

وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده .

وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية .
وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية .

والأجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسماة بالطبيعة
الخامسة .

فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير في وجود المادة المشتركة ، فيكون
ما تختلف فيه ، مبدأ تهيئتها للصور المختلفة .

ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً في إيجاد المادة .

أما أولاً : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد أجسام أخرى كما مر .

وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في :

النوع

أو الجنس .

لا تكون وحدها — بلا مشاركة من واحد معين — علة لذات واحدة ، بل تكون
بارتباط بواحد ، يردّها إلى أمر واحد كما مر في « النمط الأول » في كون الصورة علة .

فإذن : العقل المذكور هو الذى يفيض عنه — بمعاونة الحركات السماوية — مادة
فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة
الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :

[ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه] .

ولكن لا يكفي وجود العقل ، والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ، ما لم
تقترن الصور ، كما مر بيانه في « النمط الأول » .

(٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في هيولائها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة .

فإن قيل ؛ : إنكم نفيت إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر ، وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر .
أجبنا : بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة ، بل هي مُعَيِّنة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل :

التغير

والحركة

في حده . كما مر .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها ، اشتغل بذكر الصور ، وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية :

بلا واسطة جسم عنصري

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد خاص ، بعد العام الذي كان في جوهرها .

فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت في تلك المادة .

فإذن هناك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذي يحدث عنه ، في المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبتة لذلك الأمر ،

بشيء بعينه ، أولى من مناسبتة لشيء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي
جهة المركز مما يلي جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون
بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تختص به
مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .

فإذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة .
ومثاله : الماء ، إذا أفرط في تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة
المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها .
وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .
فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ، كرة ،
تلي المركز مما يلي جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة
الصور .

وهذا سبب إجمالى .

وأما السبب التفصيلي ، فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر في « الشفاء » :

[أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم — يعنى الكندى ومن تبعه بعده —

قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شىء ثابت في حشوه .

فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً ،

فيصير إلى التبرد والتكثف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلي النار منه يكون حاراً ؛ ولكنه أقل حرّاً من النار .

وما يلي الأرض يكون كثيفاً ، ولكنه أقل كثيفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .
وهناك توجد صور العناصر .

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الترطب ؛ فإن اليبوسة :

إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذى يلى الأرض ، هو أبرد .

والذى يلى النار ، هو أحر .

فهذا سبب كون العناصر [.

ثم قال الشيخ :

[إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ،

لجسم ليس له فى نفسه إحدى الصور المقومة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب

سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التى هى الأبعاد

فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورة أخرى تسبق
الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره فى الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت

طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصالح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن

الحار يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون [.

قال :

[والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

- بحسب نسبها من السماوية .
- ومن أمور منبعثة من السماوية .
- امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .
- وهناك تفيض :
- النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التي تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السماوية :

إما عن أربعة أجرام .
 وإما عن عدة منحصرة في أربع جُمل :
 عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .
 وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا] .

(٤) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التي هي مبادئ التركبات .

فذكر أنها إنما تجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السماويات .

والثاني : أمور منبعثة من السماويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك

الموضع .

و — بتوسط الضوء — لتسخينه .

و — بتوسط السخونة — لتخلخل الجسم المتسخن ، أو إصعاده .

و — بسبب التخلخل أو الصعود — لإخراجه من موضعه الطبيعي .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلى الذى يلى هذا العالم .

و — بسبب الخروج من موضعه — لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من السماويات .

فكالهيات الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التى بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التى هى مبادئ حركاتها ، فتصير هذه الصور بسببها فعالة .

فى موادها .

ومواد غيرها .

وإذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها ببعض ، كما نشاهد من القوى الغازية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية ، وإنما هى منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيات المذكورة ، التى تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره في « النمط الثاني » .

(٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلي هو النفس الناطقة :

كما كان أولها جوهرًا عقليًا ، هو العقل الأول .
إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًا ، كان كاملاً غنيًا ، في أول إبداعه ، بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كمالاته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التي تعدها لقبول تلك الإفاضات :

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام في هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

منها :

[أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عدمية ، لم تكن أسباباً للترجيح :

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن السماويات ، يقتضى اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية .

وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

وإن أبوا عن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام ، فلا كلام في أن

وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .

وذلك مما لا يذهبون إليه [.

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص .
وغیره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .

وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .

ومنها :

[أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا

بصدور أنواع غير محصورة عنه .

وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » .

فإن جعلوا السبب في ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور

إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟]

وهذا الاعتراض قد نسبته في بعض كتبه ، إلى « الشهرستاني » ثم أورد عنه جواباً نسبته

إلى بعض الناس ، وهو أن :

[الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجوز أن يفعل :

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه [.

أقول : هذا الجواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق
البرهان*

بين المبدأ الأول .

وبين العقول المجردة .

في نفي الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه في النفوس فقط .

والجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التي لا تنحصر ، عن فاعل واحد ،
إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل . لا يمكن أن يكون سبباً ، لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن
تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال
الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فإذن فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيثيات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن
اشتماله على أمثال تلك الحياتيات .

ومنها :

[أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال السماوية الحادثة ، يقتضي إسناد تلك
الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شيء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم]

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط. السابع

في التجريد*

الفصل الأول

تنبيه

(١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى

انتهى إلى الهولى .

* أقول : يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية ، بعد تجردها عن الأبدان ، مع ما تقرر فيها من المعقولات .

وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقاة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والحزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .

وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل .

وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته ، التي هي منبع الخير .

وما يتصل بذلك من المباحث .

ولأنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول : لما ذكر في آخر النمط المتقدم ، مراتب الموجودات ، أراد أن يبتدىء في

هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعاده ؛ فإن الوجود بهذا الترتيب :

قد صار ذا مبدأ ، ابتدأ منه .

وذا معاد ، عاد إليه .

ثم عاد من الأخص فالأخص ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هي : مرتبة العقول ؛ من العقل الأول إلى الأخير .
وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى ، إلى نفس الفلك الأدنى .
وبعدها مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر .
وبعدها مرتبة الهيولات ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهيولى المشتركة العنصرية .
وبها تنهى مراتب البدء .
وتكون بعدها مراتب الصور ، أعني التوجه إلى الكمال ، بعد التوجه منه .
وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .
وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب ، كالصور المعدنية ، وغيرها ، على اختلاف مراتبها .

وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها .
وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .
وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هي ، اشتمالا انفعالياً .
كما كانت العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالا فعلياً .
فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذي استبدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف — أعني البراءة عن القوة — مرتب في صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين ، إلى الهيولى التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهي في نهاية الخسة ، وتحاذيها في الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول : لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود ، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن .

المعقولة ، غير منطبعة في جسم تقوم به ، بل إنما هي ذات آلة بالجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية *

فاستدل :

بتجردها ، في ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

وبأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود .

على ما تبين في « النمط الثالث » وغيره .

على بقاءها بعد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [لما] .

إلى ما ثبت في « النمط الثالث » من عدم انطباع النفس في الجسم .

وبقوله : [التي هي موضوعة ما للصور المعقولة] .

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم .

وبقوله : [بل إنما هي ذات آلة بالجسم] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها

المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [لما] .

وَأتم مقصوده بقوله : [بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية] .

وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات

البغدادى .

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

الفصل الثاني

تبصرة

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بآلتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذى هو سبب العلاقة ، فى « النمط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فبالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .
وعدم تطرق الفساد إلى الشيء ، مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، لذلك الشيء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .
(١) أقول : التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .
والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه ، تعريض بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات ؛ لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأما كون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، لذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .
 بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال .
 والقوة العقلية :
 إما ثابتة .

وما عداه يفيد استبصاره بغيره .
 فقله :

[إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ،
 لم يضرها فقدان الآلات] .
 تكرر لما سلف في الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهي أن فقدان الآلات بعد
 حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .
 في بقائها في نفسها .
 ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال .
 فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .
 والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .
 وقوله : [لأنها تعقل بذاتها كما علمت] .
 إشارة إلى ما مر في « النمط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات
 البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة في إيضاح ذلك ليتضح الفرق :
 بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس .
 والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .
 فذكر على ذلك أربع حجج .
 منها واحدة في هذا الفصل .
 وهي استثنائية متصلة .
 مقدمها قوله : [ولو عقلت بآلتها] .

وإما في طريق النمو والازدياد .

وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنقفسها ؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهى قوله :

[لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال] .

وصورتها هكذا :

لو كان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها فى تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه .

وقوله : [كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة] .

استشهاد بالأفعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه ، فى سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً .

ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرين ، والتجارب المقتضية لاثبتات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصرأ .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فإذ لك أورد الاستشهاد بالإحساس

والتحرك .

وقوله : [ولكن ليس يعرض هذا الكلال] .

استثناء لنقيض التالى :

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

وأزيدك بياناً فأقول :

إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ،
فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس في تعقلها كلال .
بل قد تكل الآلات ، ولا تكل هي في تعقلها بل :
إما أن يثبت .

وإما أن يزيد وينمو .

كما يكون في سن الانحطاط .

وأيضاً كما يكون في توالى الأفكار المؤدية إلى العاوم :

فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .

والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .

وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :

أن تعقلها ليس بآلات بدنية .

وههنا قد تمت الحجة .

ثم إن الشيخ اشتغل بنفى وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :

لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس

بالآلة ، لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها بالآلة .

فذكر أن هذا استثناء لعين التالى ، وهو غير منتج .

ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً .

أما عدمه في صورة معينة ، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً .

قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :

[يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها ، حداً معيناً من

الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .

ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة ، واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر .

بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة ؛ فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه *

وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا ، دون الأول .
كما أن للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حداً ما ، لا تبقى تلك القوة بدونه ،
وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها [.
ثم إنه حمل الازدياد فى الكهولة :
[على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى هذه السن ، مع عدم الاختلال] .
وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :
على الكمال الأول الذى يكون به الحيوان حيواناً .
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه .
والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان .
بخلاف الثانى .

فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص ، معتبر فى بقاء الأول .
وأما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ؛ ولذلك تزيد تلك الكمالات
بازديادها ، وتنقص بانتقاصها ، وههنا ليس الكلام :
فى الكمال الأول للنفس العاقلة ، بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص .
وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختلفت باختلافها ،
كما اختلفت الكمالات الحيوانية ، وليس الأمر كذلك .
وأما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة ، على اجتماع العلوم الكثيرة ، فغير ما نحن
فيه ، على ما مر .

هذا ، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة ، والحجة التى أوردها بعدها ، من
الحجج الإقناعية فى هذا الباب ، على ما ذكره فى سائر كتبه .
يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكنة للجاحدين .
فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل فى الخطابة ، فإنها تطلق
هناك على كل ما يفيد ظناً ما :

الفصل الثالث

زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يَكُلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية ، وخصوصاً إذا أتبعَت فعلاً ، فعلاً على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً .

فهى بهذا الاعتبار تشمل التجريبيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات .

(١) أقول : يقال خرجت فى إثر فلان ، أى فى أثره .

وهذه حجة ثانية .

وتقريرها : أن تكرار الأفاعيل ، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها .

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة : فظاهرة .

وأما القياس : فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى .

كتأثر الحواس عن المحسوسات ، فى الإدراك .

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، فى الحركة .

والانفعال لا يكون إلا عن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، وإن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لا يكون مقتضى طبيعة العناصر ، التى

تتألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها ، مقاومة لتلك القوى فى أفعالها .

وكان الضعيف ، في مثل تلك الحال ، غير مشعور به ،
كالرائحة الضعيفة إثر القوية .

وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيراً بخلاف ما وُصف *

والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً .
وربما يبلغ الكلال والوهن حدّاً تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين
تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تغمى .
[وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف] .
هذه القضية هي صغرى القياس .

وكبراه ما مر .
وتقديره : أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل ، وكل قوة بدنية ، فدائماً
تكلها كثرة الأفاعيل .
فالعاقلة ليست بدنية .
والعاقلة وإن كان تعقلها ، مع انفعال ما ، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ،
لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .
بخلاف البدنية .

وإنما قال : [قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف] .
ولم يقل : [دائماً] .
لأن العاقلة ؛ إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التى هى قوة بدنية ، فقد تضعف عن
التعقل ، لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونها .
والحاصل : أن تكرار الأفعال يوهن القوى البدنية ، أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية
دائماً ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلاً عن الإبطال .
واعترض الفاضل الشارح :

[بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى ، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية .
وحيث لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض] .
ساقط ؛ لأن القياس المذكور يأباه .

الفصل الرابع

زيادة تبصرة

(١) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل في الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلتها بوجه .

ولا تدرك إدراكاتها بوجه .

لأنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[الخيال يدرك « البقة » بعد تخيل الجبل فيذن الحكم بأن الضعيف غير

مشعور به أثر القوى ، ليس بكل] .

فليس بشيء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره .

ولا بضعفه صغره .

بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حجة ثالثة .

وهي أوضح من المذكورتين قبلها .

وهي مبنية على قضية واضحة ، وهي أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة ، فلا فعل له في شيء ، لا يمكن أن تتوسط

آلته بينه وبين ذلك الشيء .

ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة ، وهي قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك :

ذاته .

ولا فعل لها إلا بآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شيء*

ولا آله .

ولا إدراكه .

فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغراها قولنا :

العاقلة مدركة .

لذاتها .

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آله .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعترض الفاضل الشارح : على ذلك :

[بتجويز تعلق المدركة الجسمانية :

بنفسها وبما عداها] .

مندفع بما مر في « النمط السادس » ، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة

في الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل :

بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها .

ولا إدراكاتها .

لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدراك كل شيء .

الفصل الخامس

زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم :

من قلب .

أو دماغ .

(١) أقول : وهذه حجة رابعة .

وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب .

وهي مبنية على مقدمات :

إحداها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك ، للمدرك .

والثانية : أن المدرك إن كان مدركاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته .

وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها في آله .

وهذان مما مر بيانهما « في النمط الثالث » .

والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة ، إلا بوساطة أجسامها التي هي

موضوعاتها .

فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها .

وهذا مما مر بيانه في « النمط السادس » .

والرابعة : أن الأمور المتحدة في الماهية لا تتغير إلا :

بسبب اقترانها بأمور متغيرة :

إما مادية : كتغير الأشخاص المتفقة بالنوع .

أو غير مادية : كتغير الأنواع المتفقة بالجنس .

أو بسبب اقتران البعض بشيء ، وتجرد البعض عنه .

وذلك الشيء :

إما مادي : وهو كتغير الإنسان الجزئي ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائمة التعقل له .
أو كانت لا تتعقله ألبتة .
لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها .

أو غير مادي : وهو كتغاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة .
ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجرى
مجراها ؛ على ما تبين في « النمط الرابع » .
وإذ قد تقدم هذا فنقول :
هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :
حملية ، ومنفصلة ، وهي قولنا :
لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم ، لكانت هي :
إما دائمة التعقل لذلك الجسم .
أو غير متعلقة له في وقت من الأوقات .
واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، تصير به المنفصلة حقيقية :
وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت .
فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة المذكورة .
وقوله : [لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها] .
إشارة إلى المقدمة الأولى ، التي ذكرناها .
وإنما أوردناها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فسادها بها .
وقوله :

[فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ،
بعد ما لم يكن لها] .
متصلة أخرى ، وضع في مقدمها :
القسم الفاسد :
وهو تجدد التعقل .
وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها
صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .
ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ،
من مادته موجوداً في مادته أيضاً .

وقوله : [ولأنها مادية] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة ؛ وهي :
كون المادة آلة للمدركة المادية .

وقوله :

[فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته ، موجوداً في
مادته أيضاً] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته ، لمادته بالعدد] .
إشارة إلى تغاير الصورتين — أعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة
الوجود — حالتي والتعقل عدمه .

وهذا التغاير لازم للتالي المذكور .

وقوله :

[فيكون قد حصل في مادة واحدة ، مكنوفة بأعراض بأعيانها ، صورتان
لشيء واحد معاً] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وإنما قيد المادة : [باكتناف أعراض بأعيانها] .
لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .

وقوله : [وقد سبق بيان فساد هذا] .

إشارة إلى ما مر في « النمط الرابع » .

وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم .

ولأن حصوله متجدد ، فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته
لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك :

أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[فإذا هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة ، متعلقة لآلها ، تكون الصورة

التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة] .

وقوله : [والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً] .

إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات .

وقوله :

[فإما أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتل التعقل أصلاً] .

إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التي هي تالي تلك المتصلة .

وقوله : [وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح] .

استثناء لنقيض التالى بفساد قسمي المنفصلة معاً ؛ لأن الحق كون الإنسان متعلقاً

لأعضائه في وقت دون وقت .

فإذاً المقدم — وهو كون العاقلة منطبعة في جسم — باطل .

وهو المطلوب :

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع .

فنها : قوله على المقدمة الأولى :

[المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج ، في تمام الماهية .

وإلا لحاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية ؛ لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها ،
صورتان لشيء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا .

لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل ، محسوسين .
أتم من المناسبة :

بين المعقول من السماء ، الذى هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك .
وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود في الخارج ، محيط
بالأرض] .

وأنا أعود أيضاً فأقول :

إن ماهية الشيء هى ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه ، دون عوارضه الخارجة
عنه ؛ ولذلك اشتقت لفظة : [الماهية] .

من لفظة . [ما هو] .

فالجواب عنها يكون بها .

ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل :

[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج] .

هو : [أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق : ليست بمساوية للسماء المحسوسة
المقارنة إياها] .

وحيثئذ :

إن أراد بعدم المساواة :

التجرد .

واللاتجرد .

كان صادقاً .

وإن أراد به :

أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك :

فإذن هذه الصورة التي بها تصوير القوة المتعقلة ، متعقلة
لآلاتها ، تكون الصورة التي للشيء ، الذي فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .

والمقارنة .

كان ذلك كاذباً .

فإن زاد وقال :

[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية] .

كما قال هذا الفاضل .

كان معناه :

[أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء

الموجودة ، في تمام المعقولية .

أى ليس بمساو لها ، حال كونها معقولة] .

فهذا هذيان كما نسمعه .

فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة ، فضلا عن المساواة .

* * *

وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية ، فظاهر .

وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :

بين السماء المعقولة .

والمحسوسة .

يكون إحداهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس .

والأخرى جوهرًا محسوساً ، لا في محل .

فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة ، المأخوذة :

تارة مع عوارض .

وتارة مع مقابلاتها .

والفرق بين السواد والبياض فرق :

بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً .
فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً .
وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .
على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما ، لم تكن ماهية للسماء ، إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها .
ومنها قوله :

[لا يلزم من كون العاقل متعلقة محلها بصورة مساوية محلها ، اجتماع صورتين متماثلتين في محلها .
لأن إحداها حالة في العاقل .
والأخرى محل لها] .
والجواب عنه ، بعد ما مر :
أن العاقل لو كانت محلاً لصورة ، من غير أن تحل تلك الصورة في محلها ، كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل .
ولما كان كل فاعل جسماني ، فاعلاً بمشاركة الجسم ، لما مر في المقدمة الثالثة ، كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم ، فهو غير جسماني .
فإذن العاقل ليست بجسمانية .
ولو كانت محلاً لصورة ، حلت في محلها ، عاد المحال المذكور .
فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :
لأن إحداها : حالة في العاقل ، وفي محلها معاً .
والأخرى حالة في محلها فقط .
قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ما ، على ما مر .
واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .
ومع ذلك ؛ فالمحال المذكور باق بحاله ؛ للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد .

أولا يحتمل التعقل أصلا .
وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح *

ومنها : قوله :

[الجسم قد يحل فيه أعراض .
ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، متماثلة ، وحالة في الجسم .
ويلزم من ذلك اجتماع المثليين] .
والجواب : الوجود ليس بعرض حال في محل .
ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة ، بل :
هي متخالفة بالحقائق .
ومتشاركة في لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

* * *

وهذه الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة ، التي سبق ذكرها .

* * *

ومنها : قوله :

[هذه الحجة بعينها تقتضي :
إما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبداً .
أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات .
وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه] .
والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :
إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .
وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ، ككونها مجردة عن المادة ، وغير
موجودة في الموضوع .
والنفس مدركة للصنف الأول دائماً ، كما كانت مدركة لذاتها دائماً .
وليست بمدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، في غير تلك الحالة .

الفصل السادس

تكملة لهذه الإشارات

(١) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته .

(٢) ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد ، مقارنة

لقوة الثبات .

(١) أقول : لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالها الذاتية ، بعد مفارقة البدن .

ولذلك وسم الفصل بـ « تكملة الفصول المتقدمة » .

وجعل قوله : [فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته] .

نتيجة للحجة المذكورة .

(٢) أقول : هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس .

ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ،

وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق في الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبتى زماناً ، ويكون من شأن أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقياً بالفعل .

وفاسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل باق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باقياً .

فإذن هما لأمرين مختلفين .

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس :

فإن أخذت لا على أنها أصل ، بل كالمركب من :

شيء كالهوى .

وشيء كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها في موضوعاتها ، ففوة فسادها ، وحدوثها ،

هي في موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب .

إن كانت أصلاً ، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلاً ، أى لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثاني باطل لما مر .

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها ، كالمادة من الجسم .

وإما كلها .

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود في المركب ، وهو غير

مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت

النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

(٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه في أنفسها ،

وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافي بساطته .

(٤) أقول : أى إذا ثبت أن النفس :

إما أصل .

وإما ذات أصل .

لم تكن هى .

وما يجرى مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال في غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط .

والأول حاصل .

فالثانى ليس بحاصل .

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

وإنما قال : [بعد وجوبها بعلل ، وثباتها بها] .

لأن أصل الوجود ، وبقائه ، يكونان في ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان

الباقى منها هيولاها وحدها ، لما كان الباقى من النفس ، هو النفس ، بل

جزءاً منها .

وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها] .

والجواب : أن هيولى النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له .

والثانى لا يخلو :

قابلية للفساد بعد وجوبها بعقلها ، وثباتها بها *

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .
أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هي النفس ، وقد فرضناها
جزءاً منها .
هذا خلف .

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها :
فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها .
أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر ، وقد فرغنا من إبطال هذا القسم .
وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها ، كانت باقية بما يقيمها ، وإن لم يكن البدن
موجوداً .
وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ،
وتتغير ، بعد انقطاع علاقتها عن البدن ؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك ،
كما تقرر في الأصول الحكمية .
ثم قال :

[والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهي مركبة من :

جنس .

وفصل .

والجنس والفصل إذا أخذنا بشرط التجرد ، كانا :

مادة .

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه] .

.....

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :
على ما ذكره .

وعلى جزأى الجسم .
بالتشابه .

وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من :
مادة .

وصورة :
ثم قال :

[الفساد والحدوث متساويان :

في احتياجهما إلى :

إمكان يسبقهما .

وإلى محل لذلك الإمكان .

أو في استغنائهما عن ذلك .

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغنى إمكان
الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .

وإن افتقر الإمكان إلى محل ، هو البدن ، فليكن البدن أيضاً محلاً ،
لإمكان الفساد .

وبالحملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس .

ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط] .

والجواب : أن كون الشيء محلاً :

لإمكان وجود ما هو مباين القوام له .

أو لإمكان فساده .

غير معقول .

فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ،

حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .

وكذلك في إمكان الفساد .

ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .
فالبدن ليس بمحل :

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .
ولا لإمكان فسادها أصلاً .

بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس ، محلاً لإمكان ، وهيئاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلاً .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعني النفس ، فحدث بحسب استعداده ، وهيئته ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بذلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس ، أعني الهيئة المخصوصة ؛ ففي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط .

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .
فإذن البدن مع هيئة مخصوصة ، شرط في حدوث النفس ، من حيث :
هي صورة .
أو مبدأ صورة .

لا من حيث هي موجود مجرد .
وليس بشرط في وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه ، كالبيت ، فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه .

فإن قيل : لِمَ أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبدأ لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟
وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا ؛ لأن ما يقتضي حدوث معلول ما ؛ فإنما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها .

وما يقتضي فساد معلول ، لا يقتضي فساد العلل بل يكفي فساد شرط ما ، ولو كان عديمياً .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (١) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (١) .

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (١) .

أو بطل منه ذاك ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

(١) أقول : لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة ، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها ، التي هي كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات .

فبدأ بإبطال مذهب فاسد في ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول ، عند المشائين من أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل .

بالصورة الموجودة فيه .

عند تعقله إياها .

فحكى أولاً مذهبهم ذلك ، وإياهم غنى بقوله :

[إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ؛

صار هو هي] .

عقل (١) ، أو لم يعقلها .

وإن كان بطل منه ذلك :

أبطل على أنه حال له ؟

أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر

الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ،

ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى

مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط . *

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه المرسوم بـ « المبدأ والمعاد » في فصل
مترجم ، بأن :

[واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه في صدر

تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله :

[فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل . . . إلخ] :

وهو ظاهر .

الفصل الثامن
زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (١) .

ثم عقل (ب) .

أَيكون كما كان عند ما عقل (١) ؟ حتى يكون سواءً عقل
(ب) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره *

(١) أقول : معناه ظاهر .

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (١) صار (١) .

فإذا عقل (ب) :

فإن بطل كونه (١) فهو متجدد الذات ، عند كل تعقل .

وإن لم يبطل عنه ذلك :

بل بقى (١) .

ولم يصير (ب) .

ناقضوا مذهبهم .

فإن بقى (١) ، وصار مع ذلك (ب) ، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات ، وتكررها .
وهذا أبين إحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولاً .

الفصل التاسع وهم آخر وتنبيه

(١) وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال . وهذا حق .

قالوا : واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هي نفس العقل الفعال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد . وهؤلاء بين :

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء.

(١) أقول : هذا الوهم هو قولهم : إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما ، تتحد بالعقل الفعال ، لاتحادها بالعقل المستفاد ، الذي اتحد العقل الفعال به .

ونبه على فساد بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذي فرض غير قابل للتجزئة.

وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولا واحداً ، أي معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمةً بحالها] .

أو يجعلوا اتصالاً واحداً به ، يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول .

على أن الإحالة في قولهم : إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمة * .

الفصل العاشر

حكاية

(١) وكان لهم رجل يعرف بـ « فرفوريوس » عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله . وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا « فرفوريوس » نفسه .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول *

واعلم أنه كما لزمهم في الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة . ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، في هذا المعنى .

(١) أقول : الحشف : أردأ التمر .

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين .

و « فرفوريوس » هذا هو صاحب « إيساغوجي » .

الفصل الحادى عشر

إشارة

- (١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .
 لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .
 ولا على سبيل التركيب مع شىء آخر ، ليحدث منهما ثالث .
 بل على أنه كان شيئاً واحداً ، فصار واحداً آخر .
 قولٌ شعري غير معقول .

- (١) أقول : لما فرغ من إبطال المذهب المذكور ، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى :
 وهو امتناع اتحاد الشىء بغيره .
 ففسر الاتحاد أولاً .
 وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم :
 صار شىء شيئاً آخر .
 وبين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شىء شيئاً آخر :
 بطريق الاستحالة :
 وهى أن يزول عن ذلك الشىء الصائر شىء ما ، وينضاف إليه شىء آخر
 يكون معه ، مصيراً إياه .
 كما يقال : صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .
 أو بطريق التركيب :
 وهو أن ينضاف شىء آخر ، إلى الشىء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .
 كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .
 وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين .
 بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :
 كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما اثنان متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل – إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث – أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه .

وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول ، وإنما نسيه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة ، حقاً .
ثم اشتغل بذكر الحجة على فسادة .

(٢) أقول تقريره :

أن ههنا أمرين :

أمر كان قبل الاتحاد .

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثاني .

والثاني هو المصير إياه لذلك الأول .

فالحال بعد الاتحاد لا يخلو :

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

وإما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً .

وجميع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما :

اثنان متميزان] .

وذلك يناقض الاتحاد .

وإن كانا معدومين فلم يصير أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواءً ، على أن الموضوع للمائية ، خلع المائية ، ولبس الهوائية .

أو ما يجرى هذا المجرى *

وأما القسم الثاني فيحتمل تقديرين : أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثاني . والآخر : أن يكون بالعكس .
والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط ؛ لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .

فقال : [وإن كان أحدهما غير موجود] .

يعنى القسم الثاني من الثلاثة .

[فقد بطل — إن كان المعدوم ما هو قبل ، حدث شيء آخر أو لم يحدث —]
أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ، أو لم يحدث .

[أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه] .

بفتح الهمزة فى : [أن] .

وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة : [كان] .

فاعلاً لكلمة : [بطل] .

أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيراً إياه .

وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيراً إياه .

فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .

والفاضل الشارح : لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى ، نسبها إلى الاختلال .

الفصل الثاني عشر

تذنيب

(١) فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة ،
تتقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء في شيء آخر *

الفصل الثالث عشر

تنبيه

[١] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من
الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ؛ فقد أبطله بقوله :

[وإن كانا معدومين ، فلم يصر أحدهما الآخر] .

ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .
وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :

[وما يجرى هذا المجرى] .

(١) أقول : لما أبطل المذهب المذكور ، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل ،
بكمالاته ؛ فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا .
فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر .
و [الخلية] .

فى اللغة ، هى الخبر اليقين .

وإنما عبر عن :

[المعقولات] .

؛ [الجلال] .

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

[١] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلاً ، كما تستفيد صورة السماء من السماء .
وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ، ثم يصير
لها وجود من خارج .
مثل ما تعقل شكلاً ، ثم تجعله موجوداً .
ويجب أن يكون ما يعقله واجبُ الوجود من الكل على الوجه
الثاني *

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب
عقلي ، مصوراً :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية ، على أى نحو من أنحاء
التعقل ، يعقل المعقولات .

فقسم المعقولات :

إلى ما تكون عللاً لوجود الأعيان الخارجية التى هى صورها ، كتعقل الإنسان عملاً
غريباً لم يسبقه أحد إليه ، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك .
ويسمى علماً فعلياً .

وإلى ما تكون معلولات الأعيان الخارجية .

كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .

ويسمى علماً انفعالياً .

ونفى المصنف الثانى عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها

أن يقال :

لموجود الصورة في الأعيان .

أو غير موجودها بعدُ :

في جوهر قابل للصورة المعقولة .

ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته * .

كل صورة معقولة :

لشيء موجود في الأعيان ، أعني كل تعقل انفعالي .

أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان ، أعني كل تعقل فعلي .

فإما أن يحصل من سبب عقلي :

كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شيء خارج عنه .

والحاصل من الغير ، ينتهي إلى الحاصل من الذات ، وإلا لتسلسلت الأسباب ، أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وقد بانت استحالة ذلك .

فإذن الجوهر الذي تحصل تعقلاته من ذاته ، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن

يكون علمه :

فعلياً كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم :

أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً .

وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى

الفعل ، عن غير مخرج خارجي ، كما في « النمط الثالث » .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق .
 ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده .
 ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل
 من عنده طولاً وعرضاً * .

(١) أقول : لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتي ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات .

فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلاً لذاته ، معقولا لذاته ، على ما تحقق في « النمط الرابع » .

ويعقل ما بعده ، يعنى المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده .
 والعلم التام بالعلة التامة ، يقتضى العلم بالمعلول ؛ فإن العلم بالعلة التامة ، لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها .

وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها .
 ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة
 من عنده :

إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب .
 أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التي لا تنهى في ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنهى
 إليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه ، وهو احتياج عرضي ، تتساوى جميع آحاد
 السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول .

(١) أقول : للإدراك :

اعتبار ، من حيث هو إدراك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرك .

وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات .

أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه :

تارة إحساساً .

وتارة تخيلاً .

وتارة توهماً .

وتارة تعقلاً .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك :

فلكون الإدراك الفعلي المقتضى لكون المدرك فاعلاً ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي ،

المقتضى لكونه منفعلاً .

وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجود .

وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك .

فلكون المدرك المجرد من المادة ، أتم في كونه مدركاً ، من المغموس فيها .

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع ،
عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرّك بعلمته ، أتم من المدرّك بمعلوله .
ولما كان هذا هكذا .

وكان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .
ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تاماً بعلمته .

فإن العلة من حيث هي تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو هو .
والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علمته المعينة ؛ إنما يقتضى علة ما لوجوده .
بل العلم بالعلة ، يقتضى العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بأنية
العلة دون ماهيتها .

كان أكمل الإدراكات في ذاتها إدراك الأول :

لذاته بذاته كما هي ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته ، من حيث هو علة تامة لها ، وهو
أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ؛ لأنّه فعلى ، ذاتي .
وأفضل أنحاء كون الشيء مدرّكاً ؛ لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل .
ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول ، فغير ممكن من ذاتها المعلولة ، إلا أن الأول لما كان معقولاً
لذاته ، وهي عاقلة لذواتها ، عقلته بإشراق الأول عليها .
ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها ويتلوه إدراكات
النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخيلات .

وغيرها .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول :

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل.

وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛ لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور
بصور المعقولات ، فينتجع منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل ، وهي إدراكات :

[متبددة المبادئ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .
وبعضها بالعكس .

وبعضها من طرق غيرها .

[ومتبددة المناسبات] .

لأنها :

تارة تنتقل من العلم بالشئ ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهى أنقص مراتب الإدراكات .

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعقل .

ولا بعضها ببعض .

ولا بعضها مع بعض .

لِما ذكرت .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل .

وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء .

فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً ، بل تكون

مشملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال :

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .

وكانت ذاته علة للكثرة .

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته .

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التي هي معقولاته ، هي معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هي واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات

لا ينافي وحدة علتها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة في ذات العلة ، أو مباينة لها .

فإذن تقرّر الكثرة المعلولة ، في ذات الواحد القائم بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ،

لا يقتضى تكثره .

والحاصل : أن الواجب واحد .

ووحده لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقى الفصل ظاهر .

ولا شك في أن القول بتقرير لوازم الأول في ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً .

وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولا سلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحداً حقاً ، بل هناك كثرة .

فنقول :

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته .

وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه .

إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر :

من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى .

وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .

والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام

هذه المعاني .

ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات :

[أن لا أتعرض لذكر ما أعتمد به ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده] .

لبينت وجه التقصي من هذه المضايق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .

ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك

أصلاً ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يابح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .

فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته التي

بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة

ذلك الصادر التي بها هو هو .

واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهي صادرة

عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ؛ بل بمشاركة ما ، من غيرك .

ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلية في الذات مقومة بها .
 وجاءت أيضاً على ترتيب .
 وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم
 الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشيء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف
 الصور فيك .

بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبذلك الصورة فقط ، على سبيل
 التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
 مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخله غيره فيه ؟

ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة ، شرط في تعقلك إياها ، فإنك تعقل ذاتك ،
 مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة ، شرطاً في حصول تلك
 الصورة لك ، الذي هو شرط في تعقلك إياها .

فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير
 حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ، ليس دون حصول
 الشيء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .

فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هي حالة فيه .

وإذا تقدم هذا فأقول :

قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير :

بين ذاته .

وبين عقله لذاته .

في الوجود .

إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر .

والأول تعرض له كثرة لوازم إضافية ، وغير إضافية ، وكثرة سلوب ، وبسبب ذلك ، كثرة أسماء .
لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته *

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .
فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .
شيئاً واحداً في الوجود ، من غير تغاير .
فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى :
المعلول الأول .

وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضى كون :
أحدهما مبايناً للأول .
والثاني متقرباً فيه .

وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً ، فاحكم بكونه في المعلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة ، تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها .
وهي تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .

كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود ، حاصلة فيها .
والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .
فهذا أصل إن حققته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى .

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكلّيات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به . كالكسوف الجزئي ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافي أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكلّيات .

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى .

(١) أقول : يريد التفرقة :

بين إدراك الجزئيات على وجه كلي ، لا يمكن أن يتغير .

وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها .

ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثاني .

وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجري مجراها من الآلات الجسمانية .

وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات في ذلك .

فإن قولنا : [هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، في هذا الوقت] . جزئي .

وقولنا : [الإنسان يقول القول في وقت] .

كلي ،

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن ،
أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ،
وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة
بأنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :
بالجزئية .
والكلية .

وكل جزئى يتعلق به حكم : فله طبيعة توجد فى شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة
جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها ، أو ما يجرى مجراها من المخصصات التى
لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجرى مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كالية يدركها العقل ؛
ويتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛
اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هى مخصصة .

وإذا ثبت هذا فنقول :

كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية ،
وأحكامها ، كتلاقيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وتركبها ، وتحللها ؛ من حيث هى
متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التى تحدث :

معها .

وبعدها .

وقبلها .

وإن كان معقولاً له على النحو الأول ، لأن هذا إدراك آخر جزئي ، يحدث مع حدوث المدرك ، ويزول مع زواله .
 وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئي ،
 وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا ، وبين كونه
 في موضع كذا يكون كسوف معين ، في وقت من زمان أول الحالين
 محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته ،
 شيء أصلاً .
 فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة
 المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغايرة إياها بشيء .
 وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخرى ، لو حصلت في الوجود ، مثل هذا
 العالم بعينه .
 فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها متغيرة بتغيرها ،
 هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي .
 ونعود إلى شرح الكتاب .
 فقله :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات] .
 إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدتها بقوله :
 [من حيث تجب بأسبابها] .
 ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظني .
 ثم قال :

[منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه] .
 أي منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة في شخصه ؛ ذلك لأنها غير موجودة
 في غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة في غيره .

عقله ذلك أمر ثابت :

قبل كون الكسوف .

ومعه .

وبعده .

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً .

ثم قال : [تتخصص به] .

أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ .

وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئى من حيث هو جزئى .

لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .

ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .

وباقى كلامه ظاهر إلى قوله :

[وهو أن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا . . . إلى آخره] .

ومعناه أن من يعقل أن :

بين كون القمر فى أول الحمل مثلاً . وبين كونه فى أول الثور .

يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، فالوقت الذى

سار القمر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .

فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمراً ثابتاً .

قبل وقت الكسوف .

ومعه .

وبعده .

فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف : [زمان أول الحالين] .

أعنى كون القمر فى أول الحمل ،

واجب .

فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجرى مجراه ، وليس زيادة غير محتاج

إليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .

الفصل التاسع عشر

تنبيه وإشارة

- (١) قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :
- (٢) منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .
- (٣) ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسم ما ،

- (١) أقول : هذا الفصل يشتمل على :
قسمة الصفات إلى أصنافها .
وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .
وما لا يتغير .
ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره .
وتلك القسمة أن يقال :
الصفة .
إما أن تكون متقررة فى الموصوف ، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .
وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة فى ذاته .
وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .
وهى تنقسم :
إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .
وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .
(٢) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .
والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل .
(٣) أقول : وهذا هو الصنف الثالث :
وهو الصفة المتقررة فى الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شىء من خارج ، التى

فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه .

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير في ذاته ، بل في إضافته .

فإن كونه قادراً ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلي ، من تحريك أجسام بحال ما مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ، ويدخل في ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء . وهو كالقدرة ، التي هي هيئة ما للذات ، بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات ، فعل .

وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه . فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ، ولكن تتغير إضافته تلك ؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد ، وإن كان قادراً في ذاته . والسبب في ذلك ، أن القدرة تستلزم الإضافة : إلى أمر كلي ، لزوماً أولياً ذاتياً .

وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي ، بل بسبب ذلك الكلي .

والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة .

وأما الجزئيات فقد تتغير ، وبتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها . وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقرر ذات إضافة :

والأول : متقرر عارية عن الإضافة .

فإنه ليس كونه قادراً ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ؛ فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك .

فإذن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس .
فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

(٤) وهذا هو الصنف الرابع :

وهو الصفة المقررة في الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج ، التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج .
وهي كالعلم فإنه صورة مقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معاونه المعين ، وتغير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد في الدار ، يتغير علمه بخروجه عن الدار ، وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معاونه المعين ، ولا يتعاق بغير ذلك المعلوم ، بعين التعاق الأول .
بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلى أولاً .

وبسببه ، بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانياً .

أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلى ، فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ألبتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجدد ، فتعلق بذلك الجزئى ، تعلقاً آخر .
ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم ، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلي ، لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، وهياة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصصة غير العلم بالمقدمة ، وغير هياة تحققها .

لا كما كان في كونه قادراً ، له هياة واحدة ، إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة .

لا في إضافة الصفة نفسها فقط .

بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

(٥) فما ليس موضوعاً للتغير لم يجر أن يعرض له تبدل :

ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهياة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هياة تحقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف ، باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا في الإضافات فقط .

بل وفي نفس تلك الصفة .

(٥) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهي أن :

كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأول .

ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثاني ، فقد يجوز في إضافات بعيدة

لا تؤثر في الذات *

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة .

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ، التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات .

ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون في إضافات قريبة ، لازمة لزوماً أولياً ، فإن التغير فيها يقتضى

التغير في نفس تلك الصفات .

وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

وإنما وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسم المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلى .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه في

الصفات الحقيقية ؟]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التي يجوز تغيرها ، ليست مما يتعاقب بها

الموصوف ، ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشيء الذي يظن أن الإضافة عارضة له ، كالقدرة على

تحريك زيد مثلاً ؛ تحت ما عرضت الإضافة له ، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كين الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ، ولا يكون

لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير ، تغير في الشيء ، بل

يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط .

الفصل العشرون

نكتة

(١) كوزك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة .
وكوزك قادراً وعالمًا ، هو كوزك في حالة متقررة في نفسك ،
تتبعها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ،
لا ذو إضافة محضة *

الفصل الحادى والعشرون

نذنيب

[١] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات
علمًا زمنيًا ، حتى يدخل فيه :
الآن .

والماضى .

والمستقبل .

(١) أقول : إشارةً إلى الصنف الثانى من الأصناف الأربعة .
وذكر للفرق بينه وبين الصنفين الآخرين ، لئلا يلتبس بعضها ببعض ، وذلك ظاهر .
[١] أقول : هذا الحكم كالنتيجة لما قبله .
وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

[واجب الوجود ليس بموضوع للتغير] .

على ما ثبت « فى النمط الرابع » .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا :^١

[كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة للقول بأن :

[الكل معلول للواجب العالم بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول]

فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .
وذلك لأن الحكم بأن :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول] .

إن لم يكن كلياً :

لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون علماً به ، لا محالة .

فالقول بأنه :

[لا يجوز أن يكون علماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير] .

تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يؤخذ ببيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط . يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت *

الجسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .
والمدرک بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .
أما إدراكها على الوجه الكلى فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل .
والمدرک بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .
فإذن الواجب الأول .

وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير .
بل كل ما هو عاقل .
يتمتع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول .
ويجب أن يدركها على الوجه الثانى [.

(٢) أقول : هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .
وأقول فى تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التى لانهاية لها ، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى ، بإبداع الأول الواجب . إياها .
كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعاً ؛ إذ هى غير متأتية لقبول صورتين معاً ، فضلاً عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضياً لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصور فيها ، وإخراج ما فيها بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل ، واحداً ، بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان ، موجودة فى موادها والمادة كاملة بها .

الفصل الثاني والعشرون

إشارة

(١) فالعناية هي إحاطة علم الأول :
بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على
أحسن النظام .

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :
[وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع] .
والقَدَر عبارة عن :
[وجودها في موادها الخارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً
بعد واحد] .

كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل :
(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ)
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر ، مرة واحدة باعتبارين .
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .

وهنا يظهر معنى قول الشيخ :
[إن كل شيء يوجد الأول بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه
قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه ، تأدياً على
سبيل الوجوب] .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .
وقد مر في « النمط السادس » أيضاً ذكر ذلك .
وإنما أورده هناك بعد ذكر :

[أن العالی لا يفعل لغرض في السافل] .
ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق
المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من
الأول الحق .

فَعِلْمُ الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ، منبع
لفيضان الخير في الكل *

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) الأمور الممكنة في الوجود :

منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد
أصلاً .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها ، إلا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات
المتحركات .

وأعاده ههنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ، ليُعلم أن النظام الموجود في
تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

وإنما أورده في « النمط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثم بقوله : [لا تجد مخلصاً إن طلبت . . .] .

وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة .

وإذا كان الجود المحض مبدأً لفيضان الوجود الخيري الصواب ؛
كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية
وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :
على أمور عدمية ، من حيث هي غير مؤثرة ، كفقدان كمال شيء ما ، من شأنه
أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :
البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله .

وكالأفعال المذمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبخل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فإننا إذا تأملنا في ذلك ، وجدنا :

البرد في نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ؛
بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزجتها .

وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن فى أن لا يوجد خيرٌ كثيرٌ ، ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل ، شراً كثيراً .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها .
والبرد إنما صار شراً بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .
وكذلك السحاب .

وأيضاً الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :
كالغضبىة والشهوىة
مثلاً ، بشر .

بل هما من حيث تلك الحيثية كمالان لتيناك القوتين .
إنما يكونان شراً بالقياس :
إلى المظلوم .
أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانيتين .
فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما له ، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض ، لتأديتها إلى ذلك .

وكذلك القول فى الأخلاق التى هى مبادئها .
وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :
من حيث هى إدراكات لأمر .
ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها .
أو صدورها عن عللها .

إنما هى شرور بالقياس إلى المتألم الفاقدا لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا
أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها ،
وأحوال مثل النار في تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصا كات مؤذية ،
وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم ، إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته :

عدم وجود .

أو عدم كمال لموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هي موجودات ، بشرور ؛ إنما هي شرور
بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا لذواتها ، بل لكونها مؤذية إلى تلك الأعدام .

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما في نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلاً .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه

تنقسم :

إلى ما لا شر فيه أصلاً .

وإلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً .

والقسم الثاني ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

وإلى ما يتساويان فيه .

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول : ما لا شر فيه أصلاً ؛ وهو موجود ؛ فإن الموجودات التي لا تشتمل على أمر

بالقوة ، كالعقول ؛ لا شر فيها أصلاً .

والثاني : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأ في عقد ضار في المعاد ، وفي الحق ، أو فرط . هيجان غالب عامل ، من شهوة أو غضب ضار في أمر المعاد .

الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالاتها : كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .
وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة ، والكون والفساد ، وهي قليلة بالقياس إلى الكل .

ووقع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً قليل ؛ فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفي بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التي تكون شراً محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوى ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، في الموجودات ، لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[الأمور الممكنة في الوجود . . . إلى قوله : ومصادمات المتحركات] .

وإلى الثلاثة الباقية بقوله : [وفي القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

أو بحسب الغلبة] .

واحتج على وجود الأولين بقوله :

[وإذا كان الوجود المحض . . . إلى قوله : وفي أوقات أقل من أوقات

السلامة] .

وتكون القوى المذكورة لا تغنى غنائها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفى أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد فى الأمثلة :

الأم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .

والجهل المركب الضار فى المعاد ، الذى يعرض لها ، لا من حيث هى حيوان ، بل من حيث هى إنسان .

والأمور التى تعرض له بسبب قوته الحيوانيتين ، وتضره فى أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فإن هذه الأشياء هى معظم ما ينسب إلى الشرور .

وذ كر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال ، لا تغنى غنائها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الأشياء ، وهى أقلية فى الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة فى العناية الأولى :

فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض .

ومرضى بها ، لا من حيث هى شرور ؛ بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول

بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بليم ، عن أفعاله وارداً .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول [.

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ،
فالشر داخل في القدر بالعرض ، كأنه مثلاً مَرْضِيٌّ به بالعرض*

فينبهون إلى أن الصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الخيرات الكلية ، اللاحقة للشرور الجزئية ، ليس بشر .
ثم قال :

[إنهم يستدلون على كون الشر عدماً .

وهو ليس بصحيح : لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ،
فلا حاجة إلى الاستدلال .

وإن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون — قبل ذلك — إلى معرفة
ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام ؛ فحاصل استدلالهم تمثيلات
لا تفيد يقيناً] .

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة :
[الشر] .

فينظرون في وجوه استعمالاتهم ، ويخلصون :

ما يدخل في تلك الماهية بالذات .

عما ينسب إليها بالعرض .

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها .

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح ، وليس باستدلال تمثيلي .

غاية ما في الباب : أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمال ، التي لا طريق إليها
إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح :

[حكم بأن الشر هو :

الأم وحده .

وهو وجودي .

وأن الخير هو :

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن أكثر الناس : الغالب عليهم الجهل .
أو طاعة الشهوة والغضب .

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع .
إنه كما أن أحوال البدن في هيئاته ثلاثة :
حال البالغ في الجمال والصحة .
وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعنى السلامة .

وإما ضده ، يعنى اللذة .

وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضى كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

« لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعلة .

وهو ينافى القول بتعليل الشر .

فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول] .

أقول : لا حاجة بنا هنا إلى إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه .

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التى بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ،

ويصير بسببها سعيداً ، أو شقيماً ، ثلاثاً :

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .
والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطاً :
وافراً .
أو معتدلاً .
أو يسلمان .
كذلك حال النفس في هيئاتها ثلاثة :
حال البالغ في فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى في
السعادة الأخروية .

وغضبية .
وشهوية .
وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحقتين بالقياس إلى الآجلتين .
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أضداد ما ينبغي أن يكونوا عليه
بحسب هذه القوى ، أعنى :
الجهل .
وطاعة الشهوة والغضب .
سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما في الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر
في نوع الإنسان الذى هو أشرف أنواع الكائنات .
فأزال الشيخ هذا الوهم بأن :
وجود الجهل الذى هو ضد اليقين .
أعنى الجهل المركب الراسخ .
نادر ؛ كوجود اليقين .
والعام الفاشى ، هو الجهل البسيط ، الذى لا يضر في المعاد كثير ضرر ،
وكذلك في القوتين الأخيرتين :

وحال من ليس له ذاك ، لا سيما في المعقولات ، إلا أن جهله
ليس على الجهة المضادة ، في المعاد ، وإن كان ليس له كثير
ذخر من العلم ، جسيم النفع في المعاد ، إلا أنه في جملة أهل
السلامة ، ونيل حظ من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى في الآخرة .

وكل واحد من الطرفين نادر .

والوسط . فاش غالب .

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة*

فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشي هو الأخلاق الحالية عن :

غايي الفضيلة .

والرذيلة .

وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان :

في الجمال والصحة : الغايتين .

أو في القبح والمرض : الغايتين .

أو في الحالة المتوسطة بينهما .

ثم يبين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فإذن الشر ليس بغالب .

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخس ، على ما يجيء بيانه .

وهو معنى قوله :

[وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى في الآخرة] .

يقال : هو عرضة الشيء ، وعرضة للشيء ، إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض

ذلك الشيء لغيره .

وباقى عباراته واضح .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

- (١) لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد .
ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال في العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .
ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .
بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل .

(١) أقول : يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس : وهو ظاهر .

وقوله : [باتكة لعصمة النجاة] .

أى قاطعة .

والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أى يتمسك به ، لئلا يسقط .

وقوله : [بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرديلة] .

دال على أن ما عداهما :

إما يقتضيان شقاوة منقطعة .

أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً .

وإنما قال : [واستوسع رحمة الله] .

ملاحظة لقوله عز من قائل :

[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ]

فإن فيه ما يدل :

على شمولها للعموم .

وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدُّ منه .
 وذلك في أقلَّ أشخاص الناس .
 ولا تصنع إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصروفة عن
 أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .
 واستوسع رحمة الله .
 وستسمع لهذا فضل بيان *

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن
 لحوق الشر ؟
 فيكون جوابك : أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير
 هذا القسم .

وكان القسم الأول قد فرَّع عنه .
 وإنما هذا القسم في أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون
 الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند
 المصادمات الحادثة .

فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه ، فكأن النار جعلت
 غير النار ، والماء غير الماء .

وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق
 بالوجود على ما بيناه .

(١) أقول : وهذا الفصل غني الشرح .

الفصل السابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر ، فلم العقاب ؟
فتأمل جوابه .

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض
للبدن على نهمة .

فهو لازم من لوازم ما ساقته إليه الأحوال الماضية ، التي لم يكن
من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .
وأما الذي يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ،
فحديث آخر .

(١) أقول : تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على
سبيل الوجوب :

لتمثلها مع سائر الجزئيات ، في العالم العقلي .
ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك .
فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟
والشيخ أجاب عنه :

أولاً : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :
[إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن
إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة
فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سُلمَ معاقِب من خارج ؛ فإنَّ ذلك أيضاً يكون حسناً ؛
لأنَّه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً ، في الأسباب التي
تثبت فتنفع في الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف .

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق
لأجل الغرض العام .

وهي نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت
القول بعقاب جسماني ، وارد على بدن المسمي من خارج ، على ما يوصف في التفاسير ،
والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله :

[وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ،
فحديث آخر] .

أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً ، لكان سمعياً .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس
بما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية . أي ليس بشر . فقال : [ثم إذا سلم معاقب من
خارج ؛ فإنَّ ذلك أيضاً يكون حسناً] .

وأراد بالحسن مهنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتى .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنفعه في
أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لزيادة النفع .
فهو أيضاً حسن .

وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ،
لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن في المفسدة
الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلى ، كما لا يلتفت
لفت الجزء لأجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأجل البدن
بكلية ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من
الظلم .

ثم يتن أن هذا التعذيب إنما يكون شراً بالقياس إلى الشخص المعذب ، ويكون خيراً
بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلى] .

أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل .

واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن .

فإن الحكم بوجوب ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما .

مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول
الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة؛ إنما يقررون ذلك على وجه آخر
وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .

ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .

على أن ذلك من المقدمات الأولية .

فغير واجب وجوباً كلياً .

بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح .

[تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقريبتهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبيح .

إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة ، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات] .

فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعني الأشخاص الإنسانية ، على ما مر في المنطق .

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الجواب ضعيف :

أما أولاً : فلأنه مبني على وجوب التخويف .

فكما يقال : إن كان القدر ، فليسم العقاب ؟

يجوز أن يقال : إن كان القدر ، فلم التخويف ؟

فيكون حكمهما واحداً .

فإن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ؛ لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا
 حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .
 وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها *

يخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .
 بل الجواب الصحيح أن يقال :
 لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل [.
 وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :
 وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .
 يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون :
 لا فاعل ، ولا مؤثر في الوجود ، إلا الله .
 والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .
 فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .
 وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .
 ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .
 فإذا وقع التخويف في الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ،
 والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .
 وهولا ينافي كونه من القدر ؛ لأن جميع ما في القدر معلل عنده .
 وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف أثر ، كان التعليل به باطلاً ، على
 ما قاله الفاضل الشارح .

وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم ، بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :
 [لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ]

وعن الثاني :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليون ، على ما صرح به ، بل يريد تمشية
 ما نطقت به الكتب الإلهية في هذا الباب .

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد
 فيه ما يناقض هذا الحكم .

الفهرس

فصول النمط الرابع

فى الوجود وعالله

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ،
وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ... » ٧

الفصل الثانى : وهم وتنبيه :

« ولعل قائلا منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان ، من حيث
له أعضاؤه ... » ١٠

الفصل الثالث : تنبيه :

« إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس
والوهم ، يدخلان فى الحس والوهم ... » ١١

الفصل الرابع : تذييب :

« كل حق فإنه من حيث حقيقة الذاتية التى هو بها حق ، فهو
متفق واحد ... » ١٢

الفصل الخامس : تنبيه :

« الشئ قد يكون معلولا باعتبار ماهيته ، وحقيقته ، وقد يكون معلولا
فى وجوده ... » ١٣

الفصل السادس : تنبيه :

« اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى
الأعيان ... » ١٥

الفصل السابع : إشارة :

« العلة الموجدة للشئ ، الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض
تلك العلل ... » ١٥

الفصل الثامن : إشارة :

« إن كانت علة أولى ، فهي علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود

في الوجود ... » ١٨

الفصل التاسع : تنبيه :

« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى

غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه ، أولاً يكون ... » . ١٩

الفصل العاشر : إشارة :

« ماحقة في نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه

ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ... » . ٢٠

الفصل الحادي عشر : تنبيه :

« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد

السلسلة ممكناً في ذاته ... » ٢١

الفصل الثاني عشر : شرح :

« كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضي علة خارجة عن

آحادها ... » ٢٣

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« كل علة جملة ، هي غير شيء من آحادها ، فهي علة أولاً

للآحاد ، ثم للجملة ... » ٢٥

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة

فهي طرف ... » ٢٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية ، أو غير

متناهية ، فقد ظهر ... » ٢٧

الفصل السادس عشر : إشارة أو تنبيه :

« كل أشياء تختلف بأعيانها ، وتتفق في أمر مقوم لها ، فإما أن يكون

ما تتفق فيه لازماً . . . » ٢٨

الفصل السابع عشر : إشارة :

« قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون

صفة له . . . » ٣٠

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« واجب الوجود المتعين ، إن كان تعيينه ذلك ، لأنه واجب الوجود ،

فلا واجب وجود غيره . . . » ٣٦

الفصل التاسع عشر : فائدة :

« علم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد ، فإنما تختلف

بعلل أخرى . . . » ٤٢

الفصل العشرون : تنذير :

« قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعيين ذاته . . . » . ٤٤

الفصل الحادى والعشرون : إشارة :

« لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء ، تجتمع ؛ لوجب

بها . . . » ٤٤

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ،

فالوجود غير مقوم له في ماهيته . . . » ٤٦

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :

« كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به لا بذاته . . . » . ٤٧

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :

« واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء ، في ماهية ذلك الشيء . . . » . ٤٩

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضوع يعم الأول وغيره ، عموم

الجنس . . . » ٥١

الفصل السادس والعشرون : إشارة :

« الضد عند الجمهور يقال على مساو في القوة ممانع . . . » ٥٢ . . .

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له . . . » ٥٣

الفصل الثامن والعشرون : إشارة :

« الأول معقول الذات قائمها ، فهو برىء عن العلائق ، والعهد ،

والمواد . . . » ٥٣

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« تأمل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن

الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود . . . » ٥٤

فصول النمط الخامس

في الصنع والإبداع

صفحة

الفصل الأول : وهم وتنبيه :

« إنه قيد سبق إلى الأوهام العامة أن تعلق الشيء ، الذي يسمونه
مفعولا ، بالشيء الذي يسمونه فاعلا ، إنما هو من جهة المعنى ... » . ٥٧

الفصل الثاني : تنبيه :

« يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : فعل ، وصنع ، وأرجد ؛ إلى
الأجزاء البسيطة ... » . ٥٩

الفصل الثالث : تكملة وإشارة :

« فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق ، فنقول ... » . ٦٥

الفصل الرابع : تنبيه :

« الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه ، ليس كقبلية الواحد ... » . ٧١

الفصل الخامس : إشارة :

« ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن
إلا لذي قوة تغير حال ، أعني الموضوع ... » . ٧٦

الفصل السادس : إشارة :

« كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده
حاصلا ... » . ٧٨

الفصل السابع : تنبيه :

« الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة ... » . ٨٤

الفصل الثامن : تنبيه :

« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التى بها تكون
علة ... » . ٩٠

الفصل التاسع : تنبيه :

« الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ،
 ٩٥ دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان ... » . . .

الفصل العاشر : تنبيه وإشارة :

« كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين في العقل الأول أن ترجح أحد
 ٩٦ طرفي إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ... » . . .

الفصل الحادي عشر : تنبيه :

« مفهوم أنه علة ما ، بحيث يجب منها (أ) غير مفهوم أن علة ما ،
 ٩٧ بحيث يجب عنها (ب) ... » . . .

الفصل الثاني عشر : أوهام وتنبيهات :

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ،
 ١٠٢ لكنك إذا تذكرت ... » . . .

فصول النمط السادس

في الغايات ، ومبادئها ، وفي الترتيب

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« أتعرف ما الغنى ؟ .. الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشيء »

خارج عنه ... » ١١٨

الفصل الثانى : تنبيه :

« اعلم أن الشيء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ، ويكون

ذلك أولى وأليق ... »

١٢٢ الفصل الثالث : تنبيه :

« فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما

تحتها ... » ١٢٣

الفصل الرابع : تنبيه :

« أتعرف ما الملك ؟ ... الملك الحق هو الغنى الحق ... » . . . ١٢٤

الفصل الخامس : تنبيه :

« أتعرف ما الجود ؟ ... الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض ... » . ١٢٥

الفصل السادس : إشارة :

« والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جارياً منه

مجرى الغرض ... » ١٢٨

الفصل السابع : تنبيه أو تنميم :

« كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة

إليه ... » ١٢٩

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :

« اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه شيء »

لا مدخل له ... » ١٣٠

الفصل التاسع : إشارة :

« لا تجد - إن طلبت - مخلصاً ، إلا أن تقول : إن تمثل النظام

الكلى . . . » ١٣١

الفصل العاشر : تنبيه :

« قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية وإرادة

جزئية . . . » ١٣٤

الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه :

« ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غصبى . . . » ١٣٨

الفصل الثانى عشر : تنبيه :

« لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السمائية واحداً ،

وهو مختلف . . . » ١٤٣

الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه :

« ذهب قوم إلى التشبه به واحد فقط . . . » ١٤٥

الفصل الرابع عشر : زيادة تبصرة :

« الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، بعد أن

تعرفه بالحمالة . . . » ١٤٩

الفصل الخامس عشر : تنبيه :

« القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى

المدرة . . . » ١٥١

الفصل السادس عشر : إشارة :

« الحركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول

والبلوغ . . . » ١٥٣

الفصل السابع عشر : فائدة :

« إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما

يقولون : صار مفارقاً . . . » ١٦٤

الفصل الثامن عشر : تذييب :

« فالحركة التي يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هي غير

متناهية ، هي الدورية » ١٦٥

الفصل التاسع عشر : إشارة :

« اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما

غيره » ١٦٥

الفصل العشرون : مقدمة :

« إذا كان شيء ما يحرك جسما ، ولا ممانعة في ذلك الجسم ، كان

قبول الأكبر لتحريك » ١٧٠

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسما ولم يكن في جسمها

معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض » ١٧١

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى :

« القوة في الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة في الجسم

الأصغر » ١٧١

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« نقول : لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية ، تحرك

ذلك الجسم بلا نهاية » ١٧٢

الفصل الرابع والعشرون : تذييب :

« فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية ، فهي مفارقة

عقلية » ١٧٥

الفصل الخامس والعشرون وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق ، وقد كنت من

قبل منعت » ١٧٦

صفحة

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن جاز ذلك ، فيكون متناهي التحريك ، لا دائم

التحريك . . . » ١٧٧

الفصل السابع والعشرون : إشارة :

« فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس

السماوية . . . » ١٧٩

الفصل الثامن والعشرون : استشهاد :

« صاحب المشائين ، قد شهد بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير

متناه . . . » ١٧٩

الفصل التاسع والعشرون : إشارة :

« الأول ليس فيه حشيتان لوحدانيتيه ، فيلزم — كما علمت — أن

لا يكون مبدأً إلا لواحد بسيط . . . » ١٨٣

الفصل الثلاثون : تنبيه :

« قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها

كثيرة العدد . . . » ١٨٥

الفصل الحادى والثلاثون : هداية :

« إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه

ذلك الشخص المعين . . . » ١٩٧

الفصل الثانى والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السمائى غير جسم ، فلا بد لك

من أن تقول . . . » ٢٠٣

الفصل الثالث والثلاثون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد

يوجد عن غير جسم حاو . . . » ٢٠٦

الفصل الرابع والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما ،

غير واجبي الوجود . . . » ٢٠٨

الفصل الخامس والثلاثون : إشارة :

« وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوى ،

أو نفسه التى تكون كصورته ، أو إلى جملته . . . » ٢٠٨

الفصل السادس والثلاثون : تذنيب :

« قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض ، وأنت

إذا فكرت مع نفسك . . . » ٢٠٩

الفصل السابع والثلاثون : هداية وتحصيل :

« فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب

الوجود إلا واحداً فقط . . . » ٢١٣

الفصل الثامن والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوى عن

آخرها . . . » ٢١٤

الفصل التاسع والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« فمن الضرورى إذن ، أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه جوهر

عقلى . . . » ٢١٦

الفصل الأربعون : وهم وتنبيه :

« وليس إذا قلنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف ، يجب أن

يصح عكسه . . . » ٢٢٨

الفصل الحادى والأربعون : تذكير :

« فالأول يبدع جوهرًا عقليًا . وهو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهرًا

عقليًا وجرمًا سماويًا . . . » ٢٢٩

الفصل الثانى والأربعون : إشارة :

« فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا

يمتنع . . . » ٢٣١

فصول النمط السابع

في التجريد

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى ، ثم عاد . . . » ٢٤١

الفصل الثانى تبصرة :

« إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات . . . » ٢٤٤

الفصل الثالث : زيادة تبصرة :

« تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكافها تكرر الأفاعيل ، لا سيما انقوية . . . » ٢٤٩

الفصل الرابع : زيادة تبصرة :

« ما كان فعاه بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل فى الآلة . . . » ٢٥١

الفصل الخامس : زيادة تبصرة :

« لو كانت انقوة العقلية منطبعة فى جسم من قاب أو دماغ ، لكانت دائماً التعقل . . . » ٢٥٣

الفصل السادس : تكملة لهذه الإشارات :

« فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته . . . » . ٢٦١

الفصل السابع : وهم وتنبيه :

« إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل ، إذا عقل صورة عقلية ، صار هو هو . . . » ٢٦٧

الفصل الثامن : زيادة وتنبيه :

« وأيضاً إذا عقل (ا) ثم عقل (ب) أيكون كما كان عند ما

عقل (ا) » ٢٦٩

الفصل التاسع : وهم آخر وتنبيه :

« وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً ؛ فإنما

تعقل ذلك الشيء باتصالها » ٢٧٠

الفصل العاشر : حكاية :

« وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس » ٢٧١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل

الاستحالة من حال إلى حال » ٢٧٢

الفصل الثانى عشر : تذييب :

« فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة » ٢٧٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور

الخارجية » ٢٧٥

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور

لموجود الصورة فى الأعيان » ٢٧٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق » ٢٧٨

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون

الشيء مدركاً » ٢٧٩

صفحة

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتجدد بالعاقل ، ولا بعضها مع

بعض . . . » ٢٨١

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب

بأسبابها . . . » ٢٨٦

الفصل التاسع عشر : تنبيه وإشارة :

« قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه . . . » ٢٩٠

الفصل العشرون : نكتة :

« كوزك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة . . . » ٢٩٥

الفصل الحادى والعشرون : تذييب :

« فالواجب الوجود يجب أن لا يكون عامه بالجزئيات علماً زمانياً . . . » ٢٩٥

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :

« فالعناية هى إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عاينه

الكل . . . » ٢٩٨

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :

« الأمور الممكنة فى الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعزى وجودها عن

النشر والخلل وانفساد أصلاً ومنها أدور . . . » ٢٩٩

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهول ، أوطاعة الشهوة

والغضب . . . » ٣٠٦

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :

« لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد . . . » ٣٠٩

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

٣١٠ أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثاني عن لحوق الشر... » :

الفصل السابع والعشرون : وهم وتنبيه :

٣١١ « ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب ؟ فتأمل جوابه ... » .

—

ذخائر العرب

مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة .
تقدم إلى جمهور القراء في أنصع حلة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج :

- ١ - مجالس ثعلب (جزءان) . ٢ - جمهرة أنساب العرب لابن حزم . ٣ - إصلاح المنطق لابن السكيت . ٤ - رسالة الغفران لأبي العلاء المعري . ٥ - ديوان أبي تمام (شرح التبريزي) ظهر منه : أربعة مجلدات . ٦ - حليمة الفرسان وشعار الشجعان لابن هذيل الأندلسي . ٧ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام . ٨ - حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي . ٩ - الورقة لمحمد بن داود بن الجراح . ١٠ - المغرب في حلى المغرب لابن سعيد المغربي ، القسم الخاص بالأندلس (جزءان) . ١١ - نسب قریش لمصعب الزبيرى . ١٢ - إعجاز القرآن للباقلاني . ١٣ - اللزوميات لأبي العلاء المعري ، ظهر منها الجزء الأول . ١٤ - الغصون اليانعة لابن سعيد المغربي . ١٥ - تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي . ١٦ - ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القادر الجرجاني . ١٧ - الإحاطة في أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب . ١٨ - مذكرات الأمير عبد الله . ١٩ - سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . ٢٠ - طبقات فحول الشعراء لابن المعتز . ٢١ - شجر الدر للإمام أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي . ٢٢ - الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا . ٢٣ - البخلاء للجاحظ . ٢٤ - ديوان امرئ القيس . ٢٥ - الموازنة بين أبي تمام والبحترى للآمدى . ٢٦ - شرح ديوان صريع الغواني : مسلم بن الوليد الأنصاري . ٢٧ - أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذري . ٢٨ - نساء الخلفاء لابن الساعي الخازن البغدادي . ٢٩ - مقاصد الفلاسفة . ٣٠ - تاريخ الطبري (ثمانية أجزاء) . ٣١ - الإبانة عن سرقات المتنبي . ٣٢ - معيار العلم . ٣٣ - الوحشيات . ٣٤ - ديوان البحترى . ٣٥ - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات . ٣٦ - الصبح المنجى عن حيشية المتنبي . ٣٧ - تهافت التهافت (جزءان) . ٣٨ - ميزان العمل . ٣٩ - المنتخب من شعر ابن زاكور .